Elementos

Metapolítica para una Civilización Europea Nº 59



DONOSO CORTÉS
DECISIÓN, REACCIÓN Y CONTRARREVOLUCIÓN
(Vol. I)



Arnaud Imatz
Donoso Cortes: hombre de estado, filósofo y teólogo



Matías Sirczuk
La crítica al liberalismo: Carl Schmitt y Donoso Cortés

Elementos

Metapolítica para una Civilización Europea

Director:
Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com



Elementos Nº 59

DONOSO CORTÉS
DECISIÓN, REACCIÓN Y CONTRARREVOLUCIÓN
(Vol. I)

http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/

Sumario

Juan Donoso Cortés 1809-2009

Pedro López Arriba

Pocos personajes hay tan representativos de la época romántica como Juan Donoso Cortés (1809-1853), Marqués de Valdegamas, de quien puede afirmarse que fue romántico convicto y confeso. Fue siempre, en todo, más arrebatado que simplemente apasionado. Siempre estuvo en primera línea del combate intelectual en defensa de lo que creía, fuese esto lo que fuese, armado de la más contundente de las elocuencias. Donoso Cortés fue un hombre de su tiempo, sometido a las convulsiones de la Europa de las revoluciones del siglo XIX, y también fue un gran pensador de proyección universal y duradera, a pesar del sombrío silencio que se cierne en la España actual sobre su obra y su figura.

Un perfil característico del Romanticismo español

El futuro Marqués de Valdegamas hizo sus estudios en Cáceres, Salamanca y Sevilla, terminando los de Jurisprudencia, tras lo que se trasladó a Madrid, alcanzando en seguida notoriedad en los medios liberales por su abierta defensa del racionalismo y de la Ilustración. Para entonces había trabado amistad con algunos destacados liberales, señaladamente José Quintana. En su breve vida intervino en las principales contiendas políticas e ideológicas de la época del romanticismo, especialmente las del interesantísimo periodo 1830-1848, y participó en todos los partidos políticos, desde el liberalismo exaltado hasta el tradicionalismo integrista.

En sus primeros años tomo parte en las conspiraciones liberales de 1833-1834, y fue miembro –o estuvo cerca– de la sociedad secreta «La Isabelina» que, entre 1833 y 1834 amenazó con un golpe de estado finalmente frustrado en 23 de julio de 1834, víspera de la apertura de las Cortes del Estatuto Real, y a la que se relacionó con las matanzas de frailes del 17-18 de julio de dicho año. En dicha sociedad secreta tuvo contacto con Romero Alpuente, el Conde de las Navas, Flórez Estrada, Palafox, y con el célebre conspirador Aviraneta. Introducido en la función pública desde 1832, colaboró en la acción de gobierno hasta 1836, año en que fue nombrado Secretario de la Presidencia del Gobierno, bajo Mendizábal. Tras la caída de éste, se alineó con el moderantismo, llegando a ser consejero de la Reina Madre Mª Cristina, en 1840. En 1842 abandonó a los moderados para hacerse un conservador neto, participando en la redacción de la Constitución de 1845. Continuó su evolución con su pase al tradicionalismo católico, en el que permanecería ya hasta su muerte, a partir de 1848. En su trayectoria recorrió, pues, todo el universo político, desde la izquierda liberal a la derecha integrista. Murió en 1853, el mismo año en que falleció Mendizábal, a cuyas órdenes sirvió. Fue también uno de los fundadores el Ateneo de Madrid, en 1835, que llegó a presidir en 1848. En sus últimos años fue embajador, consejero de Isabel II y del Papa Pío IX, y mantuvo amplias relaciones, epistolares y directas, con numerosas y destacadas personalidades europeas del momento.

Su mayor fama la alcanzó en los años postreros de su vida con dos célebres discursos, *Sobre la Dictadura* (1849) y *Sobre Europa* (1849), y con un ensayo, *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo* (1850), que fueron traducidos a varios idiomas, y por los que recibió felicitaciones desde Viena, París, Roma… Su fama volvió a despuntar al cumplirse, en 1917, su vaticinio respecto a la explosión revolucionaria en Rusia, que hizo que surgiesen numerosos estudios sobre su pensamiento y su obra en todo el mundo, hasta hoy en día, excepto en España, donde está casi completamente olvidado.

La pasión y el mismo orgullo que le habían hecho adoptar sus doctrinas, tanto las

primeras liberales, como las tradicionalistas del final, hicieron que terminara por creerlas. Si hubo un tiempo en que proclamó y defendió en sus escritos los derechos individuales y la soberanía de la inteligencia, terminó defendiendo, proclamando y creyendo con la misma fuerza en la teocracia y en el absolutismo. No se puede ser tan elocuente sin estar convencido de lo que se dice. A Donoso se le podría acusar de locura, pero jamás de hipocresía. Pero si se le acusara de de locura, se habría de entender que en ésta hay ese *quid divinum* (algo de divino) del que Hipócrates hablaba.

Su obra escrita es muy amplia. Empezó a publicar en 1932, cuando que dio a la luz su «*Memoria sobre la situación actual de España*», en la que hacía una encendida defensa de la sucesión de Isabel II al trono de Fernando VII, y que fue considerada como el mejor apoyo teórico entonces recibido por la causa liberal. Entre los años 1836 y 1837, impartió en el Ateneo su Curso de Derecho Público, que fue muy alabado, hasta el punto que Joaquín Costa lo destacaría como uno de los grandes textos del siglo XIX en materia de Derecho Político. Desde entonces, hasta la publicación del *Ensayo*, su producción escrita fue muy abundante, en forma de discursos parlamentarios, memorandos, informes, &c.

Las convulsiones de la época revolucionaria

Las grandes transformaciones políticas y sociales anunciadas por el Renacimiento tras el restablecimiento en Europa de las sociedades comerciales, después de más de mil años de ardua recomposición, tardaron algunos siglos en cobrar plena realidad. Sus primeras plasmaciones, tras la ambigua Ilustración, se abrieron paso con las revoluciones liberales de los siglos XVIII y XIX. Pero la vía de la revolución no fue clara ni unívoca, pese a la aureola legendaria construida luego alrededor de la voz «revolución». Y es que las ambigüedades de la Ilustración determinaron que durante el siglo XVIII, junto a la teoría liberal, nacida para contraponerse a al absolutismo monárquico, se alzasen también las no menos modernas teorías totalitarias, señaladamente los socialismos y los nacionalismos.

La democracia liberal no se implantó en ningún lugar sin guerras o convulsiones civiles, por evolución de los sistemas ideados en la Ilustración. Ni siquiera sucedió así en Inglaterra, pese a la errónea opinión ampliamente difundida, pues sólo llegó a alcanzarse allí el sufragio universal mediante un proceso continuado de reforma intensa de sus instituciones, tras las revoluciones del siglo XVII y las grandes transformaciones de los siglos XVIII y XIX. Ni tampoco fue así en los Estados Unidos de Norteamérica, donde la crisis, por razones inherentes al sólido sistema institucional nacido de la Constitución de 1787, se pudo ir demorando hasta 1860. Y en la Europa continental, la revolución se tuvo que abrir paso mediante prolongadas convulsiones, golpes de estado y espasmos violentos, acompañados de desgarramientos sociales y derramamientos de sangre, en una obra más destructiva que constructiva. Y el sentido más propio de la revolución terminó por corromperse en la lucha por el poder. De ese modo, los cambios se constituyeron en causa enconada de conflicto civil, mostrando que cuanto más imperaba el absolutismo en las sociedades, más radical se habría de mostrar la opinión pública en sus reacciones.



La Revolución Española comenzada en 1808, pareció orientarse inicialmente por la vía de las tradiciones políticas más puramente nacionales. Así, entre 1808 y 1814, pareció seguir vías originales, no muy diferentes a las tomadas por la Revolución Americana (1776), más que el camino tomado por la Revolución

Francesa de 1789. Sin embargo, andando el tiempo, el proceso revolucionario abierto con la Guerra de la Independencia también se corrompería, y terminó por adaptarse a las pautas del revolucionarismo francés. La actuación de Fernando VII, desde 1814, la intervención exterior en nuestra vida política, de la que la invasión de los Cien Mil Hijos de San Luis (1823) fue el hecho más notable, o la sumisión de nuestras elites ilustradas a los patrones intelectuales franceses, aunque no constituyan por sí mismas explicaciones plenamente satisfactorias, ayudan a entender el proceso de adaptación sufrido en la mentalidad y en el obrar de los revolucionarios hispanos.

La revolución nacida al tiempo de la explosión de 1808, fue sofocada de un plumazo en 1814. Para 1820, la revolución se llevó a cabo mediante un golpe de estado militar, que se vio truncado en 1823, también *manu militari*. Sólo la crisis monárquica de 1833, producida por la muerte de Fernando VII, deparó un nuevo proceso revolucionario, al abrigo esta vez de la tremenda explosión provocada por la primera gran guerra civil española, la Guerra Carlista. Pero el resultado no fue muy satisfactorio, ya que lo que se había intentado en 1812, terminó por esfumarse entre 1833-1843, justo cuando parecía haber alcanzado su cenit. Y es que, en el tiempo que media entre 1812 y 1848, la revolución cambió totalmente de sentido. En sus principios, la revolución había sido el medio para abrir paso a la opción liberal frente al absolutismo. Pero las dificultades para ello terminarían generando, al igual que en la Francia de 1789, un cambio trascendental. La revolución dejaría de ser un medio para la consecución de determinados fines, y pasó a convertirse en un fin en sí misma. Al igual que sucediera en la infausta experiencia francesa, no se trató ya tanto de asegurar la constitución de la sociedad abierta, cuanto de mantener, defender y asegurar la pervivencia y continuidad del proceso revolucionario y, con él, el mantenimiento en el poder de los jefes revolucionarios. La revolución en España, como en Francia antes, y como en casi toda Europa al mismo tiempo, terminaría siendo traicionada, finalmente, por los propios revolucionarios.

El apogeo de la Revolución en España

El periodo 1830-1848, más que las Cortes de Cádiz o el Trienio Liberal, fue el gran periodo de revolucionario en España. Como tal, estuvo plagado de las contradicciones propias de la época, que aprecian muy especialmente en nuestro país. Así, los baños de sangre, con sus momentos culminantes de 1834 y 1835, fueron resultado de la batalla entre autoritarios de toda clase, fueran revolucionarios o fueran reaccionarios, en la que los liberales genuinos fueron combatidos por ambos bandos. La batalla la perdieron realmente por estos últimos y, posteriormente, fue oscurecida al presentarla, primero, como un episodio de la lucha contra el carlismo, y después al intentar presentarla como el resultado de una lucha de clases sujeta a las leyes del materialismo dialéctico. No siendo una cosa ni otra, ha terminado por quedar relegada al profundo olvido generado por la incomprensión.

Para los que se han dejado llevar por las retóricas revolucionarias, el espíritu anticlerical representó una especie de *volonté genérale* roussoniana del pueblo español. Y así, la Revolución constituiría el momento culminante de debate entre esa «voluntad» y los sucesivos gobiernos, que fueron más o menos fieles a ella. Pero sabemos con certeza que dicho espíritu no correspondía a una clase homogénea, si bien esto no lleva a nadie a poner en duda que el auge de las matanzas respondiese a momentos de suprema unanimidad «popular». «Pueblo», en esa concepción, no es sino el sinónimo de una clase iluminada por la infalible guía del acto masivo espontáneo. Anticiparse al proletariado revolucionario ha permitido «descubrir» a algunos, *a posteriori*, los métodos, reacciones, giros semánticos y símbolos eficaces para montar en el futuro todos los golpes de Estado, revolucionarios o contrarrevolucionarios, que jalonan nuestra historia hasta 1936.

El absolutismo monárquico y el romanticismo revolucionario terminaron coincidiendo en rechazar la libertad como

autonomía de los individuos, para afirmarla como libertad colectiva del pueblo o de la nación. Y todos acabaron por adherirse al concepto de Poder Absoluto, preliberal, que en manos de los revolucionarios honra al pueblo, y en manos de los contrarrevolucionarios lo deshonra. El poder político así concebido será bueno o malo, legítimo o ilegítimo, pero nunca una función graduable desde el control institucional de la separación de poderes. Espartero, por ejemplo, podía profesar hacia la Reina Regente, Mª Cristina, una animadversión total y, al mismo tiempo, enorgullecerse del esplendor que daba al pueblo la majestad del poder soberano del Regente» (el regente era Espartero, claro). Su corazón aspiraba a un gobierno con facultades ilimitadas, que permitiese gobernar por decreto, al igual que habían gobernado, antes que él, Zea Bermúdez, Martínez de la Rosa, Toreno, Mendizábal… o Fernando VII.

La pasión y el ceremonial que envuelven a ese Poder Absoluto, lo detenten los absolutistas o los revolucionarios, tenían como alternativa el dividir y someter a control recíproco las ramas del poder coactivo, como instituyó el régimen previsto en la Constitución de 1812, que muy pronto todos desearon enterrar definitivamente y cuanto antes. La Revolución se había convertido en una religión sin Dios, y los revolucionarios no aspiraban más que al ejercicio de un poder tan omnímodo como el poder absoluto que añoraban los reaccionarios.

España vivió en esos años un drama, a veces tragicómico, en el que abundó la demagogia profética más demencial. La fluctuación de la farsa a la tragedia exacerbó la teatralidad hasta hacerla indiscernible de la vida real, como apuntaría el propio Larra. De ahí que explicar la preferencia por la fabulación, atribuyéndolo al dramático estado de cosas, resucite el dilema del huevo y la gallina. La sistemática de la revolución se desarrolló en poco más que una secuencia de mando-obediencia donde sobraba todo cuanto no fuera dictar o cumplir órdenes. La multitud de tramas culminadas en fusilamiento o matanza no respondió al deseo de que el país se incorporase a las novedades políticas y económicas del momento. Lo explosivo del conflicto vino de la hostilidad general a la liberalización política efectiva, y no de la impaciencia ante el lento ritmo de su progreso.

Al final, los partidarios del «rey neto», o absolutistas, coincidieron con los revolucionarios más intransigentes y «puros», en oponerse a que el entendimiento de cada ciudadano pudiera deliberar y decidir, prefiriendo sujetarlo todo a tutela oficial y vitalicia, fuese ésta absolutista o revolucionaria. El malentendido que se siguió de llamar libertad política al combate por lograr tan sólo una posición social más elevada no puede, pues, separarse del malentendido que contrapuso a unos revolucionarios y unos contrarrevolucionarios que eran igualmente reaccionarios ya que, realmente, aspiraban a lo mismo. Al final, casi todos los revolucionarios triunfantes serían, en la práctica, reaccionarios en el sentido más literal de la palabra.

La inevitable deriva autoritaria

La Constitución de 1812 se había adelantado a este tipo de iniciativas, estableciendo el castigo de quienes solicitasen, expidiesen o cumpliesen órdenes arbitrarias. Pero para 1834, todos sus artículos llevaban más de diez años suspendidos y los más furibundos anticlericales no dudaban en proponer sistemas de *réligion civile* roussoniana, llegando casi a provocar el cisma religioso con Roma, y a actuar siempre bajo amenazas de exterminio físico y confiscación del clero. Fue en ese contexto en el que se desenvolvió la peripecia intelectual de Donoso Cortés, que le llevó desde el liberalismo primero, al conservadurismo después y, finalmente, hacia el autoritarismo más reaccionario. De hecho, para algunos, la fama de Donoso Cortés procede principalmente de su discurso en el Parlamento español, el 4 de enero de 1849, reclamando la dictadura como modo de gobierno. En dicho discurso afirmo:

«Digo, señores, que la dictadura en ciertas circunstancias, en circunstancias dadas, en ciertas circunstancias como las presentes, es un gobierno legítimo, es un gobierno bueno, es un gobierno provechoso, como cualquier otro gobierno; es un gobierno racional, que puede defenderse en la teoría, como puede

defenderse en la práctica…» «Tan sabios son los ingleses [que] la Constitución inglesa cabalmente es la única en el mundo en que la dictadura no es de derecho excepcional, sino de derecho común…» «La dictadura pudiera decirse, si el respeto lo consintiera, que es otro hecho en el orden divino. Tan es así, que Dios se reserva el derecho de transgredir sus propias leyes, y esto prueba cuán grande es el delirio de un partido que cree poder gobernar con menos medios que Dios, quitándose así el propio medio, algunas veces necesario, de la dictadura.»

El texto, pese a su valor intrínseco como teoría del gobierno, debe contextualizarse. Y es que la experiencia de gobierno en España desde 1808, se había desenvuelto en modos unas veces de excepción (1808-1814), otras absolutistas (1814- 1820), otras caóticos (1820-1823), de nuevo dictatoriales (1823-1833) y nuevamente de excepción desde 1833, por razón de la guerra carlista y de las pugnas partidarias. Por otra parte, como el propio Donoso precisa, el dilema no se plantea tanto entre la libertad y la dictadura, pues en tal caso el optaría por la primera, sino entre la Dictadura del Gobierno y la Dictadura de la Insurrección. Un matiz nada despreciable, ya que demuestra el cuño liberal básico de su pensamiento, si bien en proceso de profunda transformación, pues ya se plantea como imposible una situación diferente a la contienda extrema entre la revolución y la reacción, decantándose paulatinamente por esta última. Posteriormente, en su obra más célebre, el *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo, y el Socialismo*, ahondará esta deriva autoritaria, fijando sus posiciones más claramente reaccionarias. No obstante, debe destacarse también que, en el discurso sobre la dictadura, Donoso prefiguró la teoría del «Cirujano de Hierro» que popularizaría a finales del siglo XIX Joaquín Costa, y que sería usada, más o menos directamente, como referencia doctrinal para justificar las dictaduras de Primo de Rivera y de Franco en el siglo XX.

La muerte en 1847 de su hermano Pedro, que era carlista, terminó de precipitar la evolución de Donoso que, ni fue sorprendente, ni fue tampoco extraña entre los hombres de su tiempo. Muchos, en muchos lugares, experimentaron esa misma deriva. Lo que constituye la grandeza de Donoso Cortés fue el modo en que se desarrolló y culminó. Sin medias tintas, el extremeño extremado (como se lo denominó), elaboró la teoría política básica del conservadurismo.

Pero ¿de dónde le vino a Donoso ese ímpetu apostólico de profeta que descargaba furibundos anatemas sobre los hombres, y anunciaba grandes desventuras si no se hacía la adecuada penitencia? ¿Venía del desierto, como Juan el Bautista, o salía del apartamiento y soledad de algún claustro? Todo menos eso. Él, que declaraba la discusión inútil y hasta nociva, había sido, y lo fue hasta el final, un periodista y político de polémicas. Él, que maldecía la revolución, había sido en sus inicios un conspicuo conspirador revolucionario, que se había elevado mediante ella a los más altos honores, y era por ella marqués y diplomático en importantes misiones como ministro plenipotenciario. Él, que había escarnecido los gobiernos representativos, estuvo a sueldo de gobiernos de ese tipo desde 1832 hasta su muerte. Y no se trata de denunciar una presunta hipocresía pues, en Donoso-Cortés, hubo siempre una altísima dosis de buena fe y de sincero convencimiento.

El mundo de ideas que inspiraron el pensamiento de Donoso Cortés

El pensamiento de Donoso de Cortés experimentó, como se ha visto, unos cambios que, por bruscos que parezcan, sintonizaban perfectamente con la evolución general de una de las grandes corrientes ilustradas. Y aunque en su caso fuera providencial el conocimiento de la obra de Joseph de Maistre, la línea que siguió no difiere gran cosa de la adoptada por una gran parte de lo que, hasta 1848, se había considerado liberalismo. Para entender esto hay que revisar las sucesivas mareas del movimiento revolucionario liberal. Este movimiento surgido en 1776 en los nacientes Estados Unidos, como fruto maduro de la Ilustración, tuvo una traslación compleja a la realidad europea. Su punto de arranque está en la Ilustración tardía, casi en el prerromanticismo, y su momento de expresión

concreta se puede situar en las revoluciones de 1830 a 1848, en pleno triunfo del espíritu romántico.

Las ideas de «nación», de «espíritu del pueblo», de «pueblo», &c., se habían configurado desde los primeros momentos como importantes conceptos revolucionarios. En el alemán Herder, todas esas ideas se entrecruzaban al entender la actividad del espíritu no como manifestación de la individualidad personal, sino como algo ligado a formas de expresión colectiva y, en todo caso, supraindividuales, como el lenguaje, el folclore, el derecho, y otras a las que la moda neoclásica denominó «cultura». Ese planteamiento pudo resultar muy fecundo, en lo puramente teórico, al ligar la historia de las colectividades a las formas de su organización y expresión política. Así, la idea de «espíritu del pueblo» la encontramos formulada por primera vez en *El Espíritu de las Leyes*, de Montesquieu; como la idea de «pueblo», como concepto político, se encuentra escrita por primera vez en el Preámbulo de la Constitución Norteamericana de 1787; y la idea de «nación» apareció por primera vez en un texto constitucional, en la Constitución Española de 1812.

Todo ello respondía a la idea de que no basta con que el orden institucional de la nación sea justo en función de especificaciones abstractas, sino que tiene que ser adecuado además al desarrollo histórico del «pueblo» realmente existente en esa nación, y expresión del «espíritu» de esa concreta colectividad. Sobre esa base surgió la teoría romántica de la sociedad que, en un principio, no fue nada doctrinaria, como se acaba de ver. Sin teorizarlo tan intensamente como lo hicieran Herder y la filosofía idealista alemana, E. Burke y la práctica política norteamericana se orientaban también en esa misma dirección, al oponer a las exigencias abstractas de los doctrinarios franceses, la tesis de que el desarrollo de la libertad era más bien el resultado de la revitalización y desarrollo de las instituciones tradicionales, como el *common law*, o como los Parlamentos y las cámaras representativas. Con eso se establecía también en el plano teórico una continuidad entre la revolución y la tradición, muy adecuada a la realidad de los hechos, por más que ello resultase impensable en los sistemas europeos continentales. Y es que en éstos últimos, la tradición se identificaba con el absolutismo más despótico, y no interesaban a nadie las viejas instituciones medievales, representativas y garantistas, que habían languidecido en los siglos XVI y XVII, impotentes ante el auge de las Monarquías Absolutas. No interesaron al absolutismo, pues éste se había erigido contra esas instituciones, y tampoco interesaban al radicalismo revolucionario que, por su propia dinámica, aspiraba también al poder absoluto.

La deriva autoritaria, e incluso totalitaria, del movimiento revolucionario quedó garantizada en 1848, con las revueltas de 1848, en la que la libertad se empezó a interpretar en términos de nacionalismo y socialismo, tras haber quedado ideológicamente pervertida al dejar de atribuirse a los individuos y haberse aplicado a colectividades de raza, grupo, clase, &c. Una perversión que e produjo cuando a las ideas de «nación», de «espíritu del pueblo», de «pueblo», &c., se les unió la idea rousseauniana de «voluntad general», en cuya virtud era el «pueblo» el exclusivo portador de la soberanía y el único principio de autodeterminación, capaz de emerger como Estado por encima de toda particularidad individual y, si era preciso, contra ella, identificando esos conceptos colectivos con el concepto de «nación». Y, de ese modo, la libertad dejó de ser una reivindicación del individuo y se convirtió en algo reclamado por la «nación», pues era la nación y no el individuo el sujeto de los derechos políticos. Ya había sucedido en Francia en 1793, con el giro hacia la Dictadura Jacobina. E, igualmente, sucedió en Alemania, en 1848, cuando la Asamblea Revolucionaria de Frankfurtr reclamó la formación de una «nación alemana» como expresión totalitaria de la voluntad general del pueblo alemán. Una línea que se extendió por toda Europa desde entonces con resultados bien conocidos en el siglo XIX y, sobre todo, en el siglo XX. Los revolucionarios románticos de 1848 se llamaron «nacional-liberales», primero, y después de 1871, «nacionales» a secas. También en España la denominación de «nacionales» sufrió profundos cambios

semánticos entre los siglos XIX y XX. Así, los «nacionales» fueron, en 1936, los sublevados contra el gobierno del Frente Popular, pero hasta entonces, los «nacionales» habían sido los defensores del sistema liberal-constitucional, frente al «anti-nacional» carlismo, como los Milicianos Nacionales, tan destacados en la política del siglo XIX.

La oleada revolucionaria de 1848 departió otra importante novedad. Y es que, partiendo también de la idea rouseauniana de «voluntad general», en 1848 apareció la formulación más radical del naciente socialismo, el llamado socialismo científico, con la publicación del *Manifiesto Comunista* de Marx, que establecía la necesidad de la Dictadura del Proletariado como culminación y expresión más acabada de esa misma «voluntad general». Tras ello, incluso muchos de los que desde 1848 se llamaron «nacional-liberales» o «nacionales», se hicieron también socialistas, o socialistas-nacionales, en el paso lógico de un movimiento revolucionario que promovía, tanto la redención nacional, como la redención social, con el objetivo general de establecer el reino de la Justicia en este mundo. Y debe recordarse, también, que el principal teórico socialista de entonces, el francés Charles Fourier, había establecido un planteamiento teórico ciertamente escandaloso, al maldecir a Dios y llamar en su auxilio al Diablo para que le diera los medios de cambiar la naturaleza moral del hombre y, así, poder fundar el bien absoluto sobre la tierra. Siguiendo la idea de Rousseau de considerar la sociedad y la civilización como el origen de la corrupción de los hombres, Fourier se había lanzado a la más acerba y sarcástica crítica de la civilización en su conjunto.

La crítica de Donoso Cortés al liberalismo y la defensa de éste último

Fue en ese entorno teórico y práctico en el que Donoso Cortés significó, y significa, en toda Europa, la idea del retorno a la tradición religiosa como única posibilidad de salvación de la sociedad frente a las sucesivas oleadas revolucionarias. Y, también, como una opción de cualquier clase de redención, individual, social o nacional. Y ello con un refuerzo teórico notable. Y es que, frente a las ideologías totalitarias de los nacientes nacionalismos y socialismos, el autoritarismo tradicionalista de Donoso Cortés tiene la ventaja de, al menos, no prometer la posibilidad de instaurar el reino de Dios en este mundo, toda vez que, como ya indica el evangelio, ese reino no es de este mundo.

En el comienzo del ensayo, indicó Donoso su propósito de oponerse al pensamiento socialista. Sin embargo, la posición de Donoso, lejos de constituir una refutación del socialismo, no deja de ser una confirmación del mismo, limitándose el debate a tratar sobre la base que haya de tener esa sociedad idílica prometida desde el socialismo y contra Dios, a la que Donoso opondrá la sociedad encarnada en la tradición católica. Su crítica al socialismo no se formula, pues, tanto desde una defensa de la sociedad abierta, en la que tampoco creyó al final, sino desde la objeción general al planteamiento de que se pueda llegar establecer el *bien absoluto* sobre la tierra por decreto, que para los socialistas sería «la voluntad del proletariado», y para él el Reino de Dios que, por definición, no es de este mundo.

Sin embargo, en el desarrollo de la obra se aprecia perfectamente que el mayor enemigo para Donoso Cortés no será tanto el socialismo como el liberalismo. Y es que para nuestro autor el liberalismo, como teoría, es impotente para el bien por carecer de afirmaciones dogmáticas. Y es incapaz para el mal, porque le causa horror toda negación y absoluta. Unos dilemas ya planteado por Kant en el prólogo su *Crítica de La Razón Pura*, al tratar sobre los puertos seguros y los puertos de destino, como metáfora explicativa del dogmatismo, el escepticismo y el criticismo kantiano, que Donoso trastocará a su medida, dándole perfiles netamente político-ideológicos. Para Kant, la razón encontraba en el escepticismo liberal de Hume ese puerto seguro en el que hacer escala en los momentos de tormenta dogmática, si bien no podía ser considerado un puerto de destino definitivo. Para Donoso, la doctrina liberal era como un puerto incierto par hacer una escala breve e insegura, en la ruta que el barco de la sociedad deberá seguir para, o bien dirigirse al puerto seguro y definitivo del catolicismo, o bien

estrellarse indefectiblemente, naufragando en las escolleras del socialismo.

No caben, pues, vías intermedias entre la revolución y la reacción, ha de tomarse partido entre una y otra, inevitablemente. Un planteamiento éste que puede parecer hoy maximalista en exceso, pero que había llegado a ser común en el debate teórico europeo, tras más de cincuenta años de convulsiones revolucionarias en Europa. Un planteamiento que está presente en numerosos autores políticos de la época, tanto en España como en el extranjero. Marx en el *Manifiesto Comunista* (1848), utilizó ese mismo lenguaje apocalíptico, al igual que lo hizo Pi y Margall, en 1854, en su obra *La Reacción y la Revolución*. No se trata, pues, tanto de que Donoso realizase un análisis maximalista o extremado, cuanto de que, en las circunstancias del momento, los planteamientos eran sumamente extremos.

Para el Marqués de Valdegamas, en esa la lucha a muerte entre el Bien y el Mal que representan, respectivamente, el catolicismo y el socialismo, el liberalismo sólo puede dominar en os momentos de debilidad en que la sociedad desfallece, y el período de predominio liberal se identifica con el momento transitorio y fugitivo en que el mundo no sabe si irse con Barrabás o con Cristo, dudando entre una afirmación dogmática y una negación suprema. La sociedad entonces, dice Donoso, se deja gobernar de buen grado por una doctrina, la liberal, que nunca dice *afirmo* ni *niego*, y que a todo dice *distingo*. El supremo interés del liberalismo, para nuestro autor, está en que no llegue el día de las negaciones radicales o de las afirmaciones soberanas. Para ello, el liberalismo, en tanto que indecisión, tiende a confundir por medio de la discusión todas las nociones y propaga el escepticismo, sabiendo como sabe, que un pueblo que oye perpetuamente en boca de sus sofistas el pro y el contra de todo, acaba por no saber a qué atenerse, y por preguntarse a sí mismo si la verdad y el error, lo injusto y lo justo, lo torpe y lo honesto son cosas contrarias entre sí, o si son una misma cosa mirada bajo puntos de vista diferentes. Este período angustioso, por mucho que dure es siempre breve. El hombre ha nacido para obrar, por lo que la discusión perpetua contradice a la naturaleza humana. Apremiados los pueblos por todos sus instintos, llega un día en que se derraman por las plazas y las calles pidiendo a Barrabás o pidiendo a Cristo, resueltamente, y revolcando en el polvo las cátedras de los sofistas».

Y es que el liberalismo, para desesperación de Donoso, no puede ser conservador, pese a defender la propiedad privada, porque lucha por la libertad individual. Para el liberal no hay motivo de desconcierto ante las preguntas que no parecen tener respuesta fácil. El estudio y el aplazamiento de la decisión hasta tener un conocimiento más profundo de las cosas está inscrito en la propia idea de sociedad libre y comercial de la que ha nacido su doctrina, y desprecia a aquellos que parecen tener respuesta definitiva para todo, sin disponer de mucha información. Su relativismo no es fruto de la debilidad, sino de la prudencia.

Por razones de estricta prudencia, sería conveniente exponer todo el planteamiento de Donoso en un lenguaje más llano, aunque seguramente menos elocuente y, al actuar así, podría contraponerse al torrente retórico de Donoso, que al pensamiento liberal, es decir, a la gente sensata e ilustrada, le inspira horror por igual toda afirmación dogmática, como las del mismo Donoso, y toda negación absoluta como las de Proudhon, Fourier o Marx. Porque el liberalismo aspira al buen juicio, le causa horror la locura de las afirmaciones y negaciones absolutas que no estén sólidamente fundamentadas, preferiblemente en la experiencia. Y por ello mismo es muy posible que el liberalismo esté condenado sin saberlo, pero a menudo sabiéndolo perfectamente, a no poder gobernar durante largo tiempo a los pueblos, porque estos no son ilustrados ni sensatos. Y por esa razón, por la falta de sensatez y de prudencia generales, suele ocurrir que gentes extremadas conduzcan la nave de la sociedad, o bien al puerto *católico* del día de la Victoria, el 1 de abril de 1939, con el saqueo en nombre de la religión y de la tradición, al grito de *vivan la inquisición y las cadenas*, o bien estrellen a la sociedad contra los escollos socialistas de los motines y las checas. El liberalismo sólo puede aspirar al predominio cuando la barbarie general

desfallece, y por eso domina en Inglaterra, en Estados Unidos, o en Suiza. La sociedad entonces se deja gobernar por los principios liberales que nunca imponen afirmaciones ni negaciones absolutas, porque siempre *distingue* entre la religión y la superstición, entre la libertad y la irresponsabilidad.

Frente al torrente de excelente retórica presente en la obra de Donoso Cortés, debe señalarse que el supremo interés del liberalismo, y bien se puede añadir que también el supremo interés de la sociedad toda, está en que no llegue nunca el día de las negaciones radicales o de las afirmaciones soberanas. Es decir, que no llegue nunca el *Diaes Irae* de Robespierre o de Lenin, el día de San Bartolomé o el de las matanzas de Stalin y Mao, ni el día de los autos de fe o el día de la guillotina, ni el día de los asesinatos de los judíos o el de los asesinatos de frailes y monjas. Porque si llegase ese día, nos veríamos obligados a tener que elegir de nuevo entre lo malo y lo peor, entre la reacción y la revolución.

Y para que nunca llegue de nuevo ese día, el liberal seguirá *distinguiendo* todas las nociones por medio de la discusión, procurará ilustrar a la opinión pública y propagará el sano escepticismo, es decir, la doctrina filosófica que nos aconseja examinar detenidamente las cosas antes de creer, con los ojos cerrados, en los salvadores de la humanidad. Y es que, cuando un pueblo no es digno de tener un sistema de gobierno liberal e ilustrado, se cansa pronto de las discusiones que no entiende, quiere obrar y se va a los montes con un trabuco, o apremiado por sus instintos (Dios nos libre de ellos), se derrama por las plazas y por las calles pidiendo lo que se le antoja o tomándolo sin pedir, y revolcando en el polvo las cátedras de los sabios.

Quede expresado con estas últimas palabras, trasunto de la crítica de Juan Valera al *Ensayo* de Donoso Cortés, el juicio sobre éste tan ilustre romántico español que descolló por igual en el liberalismo más exaltado, en el conservadurismo más completo y en reaccionarismo más cabal, resumiendo así en su propia peripecia vital las angustias, los sinsabores y los dramas del tiempo agitado de revolución y reacción que le tocó vivir.

© Conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid, en septiembre de 2009, en el 200 aniversario del nacimiento de Juan Donoso Cortés

Donoso Cortes: hombre de estado, filósofo y teólogo

Arnaud Imatz

Nunca en el curso de los tres últimos siglos, palabras dé un pensador político español causaron en Europa tanta sensación, tanta emoción y tal impacto como las de Donoso Cortés. Ninguna predicción marcó tanto el espíritu del siglo xxx como las de Sus discursos y sus escritos. Prácticamente, todos los autores, sea cual fuere su tendencia, mencionaron, discutieron o juzgaron sus obras.

En pocos meses la popularidad del marqués de Valdegamas alcanzó su apogeo. Sus artículos, sus discursos y sus libros, traducidos al francés, al italiano y al alemán, fueron objeto de múltiples publicaciones. Ranke y Schelling los comentaron, Metternich los alabó, Luis Napoleón, Federico Guillermo IV y probablemente el zar Nicolás II los leyeron y meditaron. Brillante y efímero cometa, Donoso Cortés muere apenas cuatro años después de haber alcanzado el culmen de su celebridad y autoridad.

Al éxito fulminante sucede un largo período de oscuridad. Olvidado, desconocido, ignorado durante varios decenios, el diplomático de Extremadura es redescubierto en la época entre las dos guerras y en los años cincuenta. A partir dé que los libros de Edmund Schramm y de Dietmar Westemeyer, y sobre todo los trabajos de Cari Schmitt y de Federico Suárez hubieron mostrado la formidable penetración del espíritu donosiano y su intensa actualidad, la atención sobre él no se ha amortiguado. Para convencerse de ello basta una mirada sobre su bibliografía. Con la desdichada excepción de Francia, la literatura abunda sobre el autor y su obra.

El insulto o el silencio fueron las armas favoritas contra Donoso durante su vida y tras su muerte. El politólogo Carl Schmitt se pregunta sobre el motivo del terrible odio cernido sobre este hombre bueno, indulgente y dulce: «No se trata de una hostilidad normal, propia de la lucha política» —escribe—. «Esta aversión dice relación precisamente con la racionalidad de la idiosincrasia donosiana y se apoya en motivos más profundos, metafísícos».

Donoso fue un hombre brillante y admirado, un diplomático fino y eficaz, un hombre de Estado seguro y hábil, un orador elocuente, un escritor de pluma elegante y fácil; en fin, un católico cuya vida posee valor de ejemplarídad. Era demasiado para sus adversarios. No podían'soportar que un tal hombre desafiara su pretensión de poseer el monopolio de la inteligencia y de la interpretación del sentido de la historia. Hubieran preferido que sus trágicas y claras predicciones fuesen las de un romántico, las de un autodidacta o las de un primitivo. La voz de un ermitaño o de un monje no habrían tenido, probablemente, ningún eco. Contra él, en cambio, la benévola indulgencia no era de recibo: era demasiado hábil y tenía demasiado peso.

El pensamiento europeo dominante juzgó sus ideas superadas y prefirió ignorarlas; Pero la historia le dio en gran parte la razón. No cabe negar actualidad a un pensamiento que asesta un golpe mortal a la filosofía progresista de la historia, pilar del comunismo marxista. No se puede negar el interés de una obra que anuncia la venida de un despotismo gigantesco, obsesión hoy de un gran número de pensadores y gobernantes. Ni resulta posible negar la presciencia de un hombre capaz de prever y de anunciar, en pleno apogeo zarista, el papel de Rusia en la revolución comunista y el océano de sangre que sumergirá a Europa durante los cien años que siguieron a la revolución de 1848.

Generalmente se presta atención al Donoso Cortés del último período (1847-1853); actitud lógica, puesto que es entonces cuando su pensamiento alcanza plenitud y

madurez. Es —señala su amigo Louis Veuillot—- «el término final del combate, la victoria del cristiano sobre el filósofo, que alcanza así la verdadera filosofía». Pero no es menos cierto que Donoso no surge de la nada. Sin la lectura atenta de las obras que siguen a su conversión no se comprenderá su actitud intelectual definitiva, pero los que se limiten a ellas peligrarán de llegar a interpretaciones falsas. Así, no pocas cuestiones y críticas se han visto mal formuladas por no haber apreciado correctamente la fase anterior a 1847. .

Recordemos a grandes trazos la vida y la obra del marqués de Valdegamas. Juan Donoso Cortés nace el 6 de mayo de 1809, en plena Guerra de la Independencia, en un pueble cito de Extremadura. Muere en París el-3 de mayo de 1853. Durante los cuarenta y cuatro años de su vida, España atraviesa una de las mayores crisis de la historia; No sufrió menos de veintitrés pronunciamientos, de los cuales veintidós serían liberales progresistas. Europa, por su parte, conoce una profunda evolución que modificará su fisonomía política, económica y social. Es la época de una notable floración de teorías que marcarán los espíritus durante más de un siglo.

Los estudios de Donoso son rápidos y brillantes. En 1820 es enviado a Salamanca, después a Cáceres, al acreditado colegio de San Pedro. «Día y noche, dirá su padre, don Pedro, él estudiaba». En 1823 conoce a Quintana, poeta y político conocido por sus opiniones liberales. Impregnado de las ideas filosóficas y literarias del siglo XVIII, el maestro le inicia en Rousseau, Condorcet y Voltaire. La formación intelectual del futuro tradicionalista es liberal y francófila, como corresponde a un muchacho de clase media acomodada.

Su formación será filosófica, histórica y jurídica. A partir de 1824 se matricula en la Universidad de Sevilla, donde seguirá los cursos de jurisprudencia durante cuatro años. A los diecinueve años, con todos los diplomas holgadamente adquiridos, es todavía demasiado joven para ejercer la profesión de abogado. Acepta, así, con gusto, la invitación de la ciudad de Cáceres que le ofrece una cátedra de Literatura. A la edad de veinte años contrae matrimonio con doña Teresa Carrasco, cuyo hermano jugará más tarde un importante papel político bajo el nombre de Conde Santa Olalla. Una niña nace de su unión, pero la pierden enseguida. En 1835 la madre sigue a la hija.

Donoso hace irrupción en la vida pública con éxito. Profundamente racionalista y liberal toma partido en la cuestión dinástica a favor de la reina María Cristina, cuyo esposo enfermo no pudo gobernar. En una «Memoria sobre la Monarquía», dirigida al rey hacia fines de 1832, trata de demostrar que los enemigos del Trono no son los revolucionarios liberales, sino los «fanáticos» tradicionalistas partidarios de Don Carlos. «Una Monarquía no puede asentarse sobre las clases más bajas de la sociedad —escribe—es preciso que se apoye en las clases intermedias; cuando éstas no existen, la sociedad perece a manos del despotismo oriental o en el abismo de una democracia tumultuosa».

Liberal conservador, moderado, entre los revolucionarios y los tradicionalistas, Donoso aspira a una monarquía constitucional que defienda y proteja los intereses de la clase media. Don Carlos se apoya sobre «la masa, el populacho, la turba» despreciada por los liberales. Donoso no puede así consolidar la monarquía liberal más que apoyándose en los partidarios de Isabel o de la sucesión femenina, los liberales, es decir, sobré una gran parte de la burguesía.

A los 23 años, con la «Memoria sóbre la Monarquía» presta un gran servicio al liberalismo español. En agradecimiento, el rey le honra con una distinción especial, nombrándole oficial del Ministerio de Gracia y Justicia. En el año siguiente, 1834, Donoso escribe sus «Consideraciones sobre la Diplomacia». Cree en el liberalismo y lo defiende anatematizando a Don Carlos y sus seguidores. En la «Ley electoral considerada en su fundaménto y en su relación con el espíritu de nuestras instituciones», inciensa a Lutero el «regenerador, intérprete de la razón humana», y saluda al «genio de la magnífica Revolución francesa». Partidario de la soberanía de la inteligencia y no dé la del pueblo, legitima la

conducta de lo que él llama «monárquicos puros de la clase media: las masas no se guían por principios sino por resentimientos e intereses materiales; la soberanía del pueblo es un bien en tiempos de crisis, pero enseguida llega la hora de los privilegiados de la inteligencia, de las aristocracias legitimas». Es su época de completo racionalismo, cuando pronuncia en el Aténeo de Madrid sus notables «Lecciones de Derecho político» (1836-37). Donoso posee ya un nombre y una posición.

En 1837, Donoso es elegido diputado por el distrito de Cádiz. Con ocasión de la discusión sobre el proyecto de Constitución, redacta su libro «Principios sobre el proyecto de Ley Fundamental ». Una primera evolución se esboza. A partir de aquí, el acento recae sobre la familia real, depositaría de la inteligencia social legada por los siglos y sobre el carácter sacral de la monarquía. A los 29 años, Donoso deja tras de sí su etapa puramente racionalista.

El año 1838 se señala por la publicación casi simultánea de «España desde 1834» y de «La Monarquía absoluta en España». Donoso «vacila en la profesión de sus doctrinas —escribe Luis Veuillot— y las modifica hasta reconocer no sólo el coimperio de la razón y de la fe, sino la necesidad en que se encuentra la razón, si no quiere sucumbir, de invocar en su socorro la fe». Siempre en busca de un fundamento sólido para la monarquía liberal constitucional, ha perdido, sin embargo, la fe en la razón, en la supremacía de la inteligencia. «La monarquía absoluta —explica en el segundo de esos libros— no ha debido desaparecer y no ha desaparecido porque sea una forma de gobierno condenada por la razón en toda época histórica, sino porque, apropiada a la sociedad de ayer, no lo es ya a la de hoy día... La Monarquía constitucional ha tenido que ser y ha sido su heredera, no porque es la mejor de todas las posibles, no porque es el último escalón del entendimiento humano, sino porque es la forma apropiada a la sociedad en que vivimos y al grado de civilización alcanzado por los pueblos».

En nombre de la razón Donoso había entonado un himno a la Revolución francesa; ahora no es para él más que el último «descarrío de la razón humana». Poco a poco se aparta de las fuerzas liberales, La fosa se hará muy pronto abismo. Én 1839 publica sus artículos sobre la filosofía de la historia de Juan Bautista Vico, sobre el cristianismo y sobre la cuestión de Oriente. Eminencia gris de la política española, redacta el manifiesto que, en 1840, la reina madre María Cristina dirige desde París a la nación española. El mismo año escribe «Sobre la incompetencia del Gobierno y de las Corteé para examinar y juzgar la conducta de Su Majestad la reina madre en su calidad de tutora y curadora de sus augustas hijas». Es ya el teórico del partido moderado, el hombre leal en quien la reina madre deposita toda su confianza durante su larga estancia en Francia, entre 1840 y 1843. Se ve colmado de honores y de prestigio. El gobierno fracés le otorga las insignias de gran oficial de la Legión de Honor (1843). A finales He 1843 es profesor de la joven reina Isabel. Ministro plenipotenciario en París cerca de la reina madre María Cristina, es condecorado en 1844 con la Gran Cruz de Isabel la Católica. Honrado con el título de Marqués de Valdegamas, es nombrado secretario particular de la reina Isabel. Por cuarta vez es elegido diputado a Cortes.

Otras dos memorias ven luz publica en 1843: «Exposición a Su Majestad la reina Isabel II sobre la prioridad de la historia en sus estudios» e «Historia de la Regencia de María Cristina». Donoso no defiende ya la monarquía de la clase media sino aquella que se encarga de los intereses comunes o colectivos. No hay otra forma de gobierno posible que aquella que retine los principios constitutivos de la nación española: monárquica, religiosa y democrática. Espíritu ecléctico, piensa todavía en liberal y. procura conciliar lo que es inconciliable. Pero ya no es como antes hombre de su siglo, portavoz de la sociedad en que vive. Al contrario, se siente diferente, fuera de su época, presto a aceptar la incomprensión y la hostilidad de que en lo sucesivo será objeto.

«Yo no ignoro —se lee en la historia de la Regencia— que la generación actual, alimentada en el seno de la revolución, afirma cuanto yo niego y niega lo que yo afirmo. Sé

que admite y proclama como algo fuera, de duda el principio de la perfectibilidad indefinida de la sociedad y del hombre, cuando yo sostengo que es comprobable que la humanidad es idéntica a sí misma en el decurso de los tiempos... Sé aún más: que las ideas que procuro combatir como falsas y peligrosas —-o como absurdas— progresan y vencen con triunfo todos los obstáculos».

Si se exceptúan algunos discursos menores como «El Culto y el Clero» o «Las bodas reales», entre 1845 y 1847, Donoso no escribe nada que merezca mencionarse. Estos dos oscuros años preceden a la profunda crisis de 1847-48 que culminará en su conversión. Nombrado Miembro del Consejo Real y Gentilhombre de Cámara en ejercicio, dimitirá de pronto del cargo de Secretario particular de la reina y cae en desgracia.

Su conversión no fue fruto de una iluminación súbita sino resultado de un lento itinerario. Han de recordarse sus propias palabras a Alberic de Blanche Raffin: «Siempre fui creyente en el fondo más íntimo de mi alma, pero mi fe era estéril porque no gobernaba mi pensamiento, ni inspiraba mis palabras ni dirigía mis acciones». Educado católicamente, no había nunca renunciado a su fe a pesar de las enormes contradicciones que se daban entre lo que teóricamente creía y lo que en la práctica hacía. «Llegado a la mitad de mi vida—declaraba al Conde Bois-le-Compte— las lecturas de obras francesas, que siguieron para mí a las de autores latinos, me hicieron perder mis convicciones cristianas. Sin embargo, velé sobre mí con severidad y conservé unas costumbres limpias».

Dos rásgos dominan su personalidad: un sentimiento agudo de la belleza mqral y una gran ternura. La primera le lleva a admirar el catolicismo; la segunda/a amarlo. En París conocería a un hombre, cuya vida le impresiona. Pero el acontecimiento decisivo que cambiaría radicalmente su vida es la agonía y la muerte de su hermano Pedro, y no, como se ha dicho muchas veces, la revolución de 1848. Lo afirma él mismo en una carta de 28 de julio de 1849 dirigida al Marqués de Raffin: «El misterio de mi conversión (porque toda conversión es un misterio) es un misterio de ternura. Yo no lo amaba, y Dios quiso que lo amase, y lo amo; y porque lo amo me be convertido».

En el momento de su conversión, a principios del verano de 1847, Donoso cuenta treinta y ocho años, edad en que se tiene una clara consciencia de las decisiones y de los actos. El verdadero viraje se sitúa poco después del «Discurso sobre las relaciones de España con las otras potencias» (marzo de 1847), en el que designa a Rusia, a Estados Unidos y a Inglaterra como ios únicos protagonistas de la política internacional. Los artículos sobre las reformas de Pío IX, publicados en El Faro son ya las primeras manifestaciones de sus convicciones. Será desde aquí un católico consecuente.

En los «Esbozos históricos», estudio más teológico que histórico, publicado a fines de 1847, se encuentran ya los elementos que habrían de servirle para escribir el «Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo». Trata en él de la creación, de la familia, del pecado, de la libertad y de la gracia, de la caridad, de la sociedad, de la teoría del progreso, etc. El paso decisivo está dado. Este le llevará a una concepción total del catolicismo que supera la disociación entre lo temporal y lo sobrenatural. Donoso no variará ya; sus escritos adquieren así una unidad y homogeneidad qué no tenían hasta ahora.

Fuera del «Discurso sobre la Biblia» y de un artículo sobre «Los sucesos de Roma», 1848 es un año poco fecundo. Precede, sin embargo, a una irrupción tumultuosa en la escena europea, dado que el 4 de enero dé 1849 va a pronunciar el célebre «Discurso sobre la dictadura». En España, y sobre todo en el extranjero, el éxito de esta notable pieza oratoria es inmediato. Donoso combate las opiniones que había defendido hasta entonces y lanza afirmaciones escandalosas para los adoradores del progreso. La revolución de francia de 1848 y la de Roma tuvieron en ello gran parte. No más vacilaciones ni ingeniosas sutilezas para conciliar lo imposible. Donoso niega el supuesto fundamental del liberalismo, «todo para y por la libertad». Sostiene, antes bien, que la libertad se ha acabado, que la lucha no es entre la libertad y la tiranía, sino

entre la dictadura que viene de arriba y la que viene de abajo, entre la dictadura de la revolución y la de la autoridad., Desarrolla el impresionante y famoso paralelo entre los dos frenos: «No hay, señores, más que dos represiones posibles: una interior, otra exterior; la represión religiosa y la represión política. Son de tal natualeza que, cuando el termómetro religioso se eleva, el de la represión baja, y que, recíprocamente, cuando el termómetro religioso baja, el político, la represión política, la tiranía, sube. Es una ley de la humanidad, una ley de la historia».

Evidentemente, no se trata de una simple defensa de la dictadura: nadie escogería arrodillarse ante la dictadura si pudiera abrazar la libertad. Pero la cuestión no está ahí. No se trata de escoger entre la libertad y la dictadura, sino entre dos dictaduras. «El fundamento de todos vuestros errores consiste en ignorar la dirección en que se mueven la civilización y el mundo... El mundo camina con rapidez hacia la instauración de un despotismo, del más gigantesco y destructor que los hombres hayan conocido». A medida que la religión se debilita en los hombres, el poder del Estado crece sobre ellos. «Están preparados los caminos para un tirano gigantesco, colosal, universal, inmenso: todo está dispuesto para él».

Si se quiere conciliar orden y libertad no hay otro camino que la represión: o la represión religiosa o la represión política. Sólo los pueblos profundamente religiosos son los auténticamente libres; cuanto mayor es la conciencia religiosa más grande es la libertad. Donoso ha llegado a esta convicción tras una real comprensión del dogma católico del pecado original: la naturaleza humana no es ni buena ni perversa, sino solamente caída.

El 6 de noviembre de 1848 el Marqués de Valdegamas es nombrado embajador extraordinario y ministro plenipotenciario de España en Berlín. En febrero de 1849 deja Madrid vía París para asumir sus funciones. No volverá a España hasta noviembre del mismo año. Ya célebre, el «Discurso sobre la dictadura» se traduce y publica en El Universo y en varios diarios berlineses. Es también objeto de numerosos comentarios y críticas en la prensa europea. Una vez en Berlín, Donoso intercambia una amplia correspondencia con su amigo, embajador de Prusia en Madrid, el Conde de Raczynski. Dos cartas dirigidas al Conde de Montalembert— el 26 de mayo y el 4 de junio-— y otra enviada el 16 de julio de 1849 a los redactores de El País y el El Heraldo, merecen una atención particular. El diplomático se explica en ellas sobre su pretendido maniqueísmo: «Si la victoria natural del mal sobre el bien bastase para constituir maniqueísmo, la Iglesia sería maniquea, ya que la Iglesia, los libros sagrados y todos los doctores proclaman con unanimidad qué el bien no puede triunfar del mal si no es por un milagro... Habría maniqueísmo si yo hubiera otorgado a los estragos del mal una exísténcia independiente de la voluntad de Dios... Nunca tal blasfemia estuvo en mi corazón ni vino a mis labios... Estoy tan lejos de creer en el triunfo irremisible del mal que he escrito precisamente lo contrario... Lo que he dicho es que el mal triunfa naturalmente sobre el bien, y esto no es sólo una proposición cierta, sino también una proposición consagrada por la doctrina católica... Por lo demás, afirmando por un lado el triunfo natural del mal sobre el bien, y de otro el triunfo sobrenatural de Dios sobre el mal, no hago sino reducir a una fórmula concisa los grandes principios del catolicismo, fundado enteramente sobre la omnipotencia divina y la fragilidad humana... He aquí toda mi doctrina: el triunfo natural del mal sobre el bien y el triunfo sobrenatural de Dios sobre el mal. En esto se encuentra la condena de todos los sistemas progresistas mediante los cuales los modernos filósofos, falsarios de profesión, adormecen a los pueblos, esos niños que no salen jamás de la infancia».

Guardémonos de conclusiones precipitadas. Donoso no es un fatalista, ni un resignado o un vencido, ni un desertor de la lucha. Lo que en realidad ha perdido es la fe en la filosofía progresista de la historia, en el optimismo de los sistemas que preconizan a los hombres venideras felicidades, la sociedad paradisíaca hacia la que conduce la historia de la humanidad. Ha perdido la fe en el hombre porque ha encontrado la fe en Dios. «Y que no se me arguya que, si la derrota es cierta, la lucha será inútil —añade en su carta del 26 de

mayo a Montalembert—. En primer lugar, la lucha puede atenuar, suavizar la catástrofe y, en segundo, para quienes tenemos a gloria ser católicos, la lucha es el cumplimiento de un deber y no el resultado de un cálculo. Agradezcamos a Dios el habernos otorgado el combate, y no pidamos, sobre este favor, la gracia del triunfo a Aquel cuya infinita bondad reserva a quienes combaten generosamente por su causa una recompensa bien superior y distinta que la Victoria de aquí abajo». Lo que puede salvar al hombre no es una doctrina meramente humana; es una doctrina divina. Tal es el «pesimismo trágico» del Marqués de Valdegamas.

De nuevo, en 1850, Donoso atrae sobre sí la atención de España y de Europa. El 30 de enero pronunciaba su «Discurso sobre la situación general de Europa». Inmediatamente traducido, este discurso se publica en los diarios alemanes, belgas, franceses e italianos. Incluso será editado en París en forma de libro con tirada de más de catorce mil ejemplares.

Cumbre de la elocuencia donosiana, el «Discurso sobre Europa » contiene una crítica acerba del economicismo. En él se encuentra la extraña profecía según la cual la revolución se producirá en San Petersburgo y no en Londres. Donoso, niega que los verdaderos hombres de Estado, los fundadores de imperios, de naciones, de civilizaciones, los «inmortales de la historia», se hayan nunca apoyado sobre la verdad económica. «Todos fundaron las naciones sobre la base de la verdad social, de la verdad religiosa... Lo que no significa —porque preveo las objeciones-— que, en mi opinión, los gobiernos deban despreciar las cuestiones económicas, que los pueblos deban ser mal administrados: no estoy tan falto de razón y de corazón como para llegar a semejante extravagancia. No digo eso, pero digo que Cada cuestión debe ser colocada en su rango, y que el rango de esas cuestiones es el tercero o el cuarto, y no el primero: esto es lo que afirmo ». Dando la primacía a las cuestiones económicas, el socialismo, ese vástago de la civilización filosófica, se sitúa inexorablemente en primer plano. «Contra la revolución y el socialismo no hay más que un remedio radical y soberano: el catolicismo, única doctrina que es su contradicción absoluta».

La auténtica causa del grave mal que sufre Europa «es que la idea de autoridad divina y de autoridad humana han desaparecido ». Y para este mal no está el remedio en reformas económicas, ni en la sustitución de un gobierno por otro. El mal no está en los gobiernos, sino en los gobernados. Sin espíritu cristiano de caridad y de amor fraterno todo sistema, toda teoría, está condenada al fracaso.

Oigamos sus palabras premonitorias sobre Rusia: «No es mi opinión, sin embargo, que Europa no tenga nada que temer de Rusia, sino que creo todo lo contrario; pero, para que Rusia acepte una guerra general, para que se apodere de Europa, son precisos antes tres acontecimientos que voy a decir, los cuales, observadlo, no son solamente posibles, sino probables. Es necesario, ante todo, que la revolución, tras haber disuelto la sociedad, disuelva los ejércitos permanentes. En segundo lugar, que el socialismo, despojando a los propietarios, extinga el patriotismo, porque un propietario despojado tío es ni puede ser patriota... En tercer lugar, habrá de realizarse la confederación poderosa de todos los pueblos eslavos bajo la influencia y el protectorado de Rusia... Pues bien, cuando la revolución haya destruido en Europa los ejércitos permanentes, cuando las revoluciones socialistas hayan extinguido el patriotismo, cuando en el oriente de Europa se haya realizado la gran federación de pueblos eslavos, cuando en Occidente no haya más que dos ejércitos, el de los espoliados y el de los espoliadores, entonces habrá sonado la hora de Rusia, entonces Rusia podrá pasearse tranquilamente, arma al hombro, por Europa: entonces el mundo asistirá al más grande castigo que haya registrado la historia... Por lo demás, señores, la Rusia, situada en medio de una Europa conquistada y prosternada a sus pies, absorberá por todos sus poros el veneno que Europa ha bebido y que la mata, y no tardará en caer, también ella, en putrefacción ». Lo que se hace se deshará. Las naciones que tienen en sus manos el destino de Europa y del mundo declinarán, a su vez: sic transit gloria mundi. Sólo permanece la gloria de Dios.

Pretendiendo construir sistemas al margen o en contra del orden divino, los hombres desencadenan por sí mismos las catástrofes. Tal es la tesis de Donoso. Ella tomará cuerpo, setenta años más tarde en Rusia, con el advenimiento del comunismo, que es, en la mente del Marqués de Valdegamas, la regresión de la sociedad al gigantesco despotismo oriental, a la tiranía absoluta, al caos máximo, la catástrofe mayor. «Me parece evidente —escribe en su carta del 19 de junio de 1852 a S. E. el Cardenal Fornari— que el comunismo, por su parte, procede de herejías panteístas y de aquellas otras que les están emparentadas. Cuando todo es Dios y Dios es todo, Dios es ante todo democracia y multitud; los individuos, átomos divinos y sólo eso, brotan del todo que los engendra perpetuamente para entrar en el todo que perpetuamente los absorbe. En este sistema, lo que no es el todo no es Dios, aunque participe de la divinidad, y lo que no es Dios nada es, porque nada hay fuera de Dios que es el todo. De aquí el soberano desprecio de los comunistas hada d hombre y su insolente negadón de la libertad humana; de ahí esas inmensas aspiradones a la dominadón universal mediante la futura demagogia que se extenderá por todos los continentes y hasta los últimos límites de la tierra. De ahí esos proyectos de una locura furiosa que pretenden mezdar y confundir todas las familias, todas las dases, los pueblos, las razas de hombres para machacarlos juntos en d gran mortero de la revoludón, para que de este siniestro y sangriento caos salga un día el Dios único, vencedor de todo lo que es particular, d Dios eterno sin comienzo ni fin, vencedor de todo lo que nace y pasa, el Dios demagogia anundado por los últimos profetas, astro único dd firmamento futuro que aparecerá traído por la tempestad, coronado de rdámpagos y servido por los huracanes. La demagogia es el gran Todo, el verdadero Dios, Dios armado de un solo atributo, la omnipotencia, y desposeído de la bondad, de la misericordia, del amor, esas tres grandes debilidades del Dios católico. En estos rasgos, ¿quién no reconocerá el dios del orgullo, a Lucifer?».

Criticado, tachado por «sus visiones catastróficas y apocalípticas », Donoso, irritado, responde d 11 de abril de 1850, en una carta a su amigo Louis Veuillot: «Debo protestar y protesto contra este papel de visionario que se me quiere atribuir. Yo no he anunciado la catástrofe final del mundo; he dicho simplemente en alta voz lo que todo el mundo dice en voz baja; he dicho: las cosas van mal, si siguen este camino llegaremos a un cataclismo. El hombre podrá salvarse —¿quién lo duda?—, pero a condición de quererlo; me parece, sin embargo, que no lo quiere. Y si no quiere salvarse, creo que Dios no lo salvará a pesar suyo».

Adelantándose, Donoso percibe él peligro del clero progresista, para el cual la Iglesia debe ceder a los tiempos y las circunstancias. «Estoy aterrado, os lo confieso francamente —confía al Duque de Valmy en una carta de 9 de julio de 1850— del camino por el que se lanza un cierto sector del clero francés. Bajo pretexto de no querer hacer a la Iglesia solidaria de un partido o de una forma de gobierno, se pretende lanzarla a un terreno de aventuras. ¿Cómo no ven estos desdichados que tal camino conduce necesariamente a una catástrofe? Nuestro Señor ha amenazado con desconocer en el Cielo a quien se avergüence de confesarlo en la tierra. ¿Cómo estos clérigos de que hablo no ven que, aconsejando a la Iglesia que reniegue de sus leales, que se avergüence de sus amigos, le aconsejan cometer el gran pecado de la vergüenza pusilámine y de la ingratitud? Puede ser este el consejo de la prudencia humana, pero la prudencia humana es a menudo tan despreciable como imprudente». Según la Escritura, Dios vomitará a los tibios. Dios es infinitamente misericordioso, pero también infinitamente justo. La suprema caridad cristiana supone una advertencia: el que transige en materia de honor o de fe es un hombre sin honor y sin fe.

El «Discurso sobre la situación de España», del 30 de diciembre de 1850, señala la ruptura con el partido moderado, del que había sido brillante teórico. Se trata de una terrible diatriba contra el oportunismo y la corrupción de la clase media y sus representantes. En él se encuentra también una crítica mordaz contra la «centralización apoplética» de la prensa y del periodismo en

manos de los ricos, y de la confiscación de la libertad por los partidos. «Gobernar no es ser servido sino servir; no'es disfrutar: es remar y vivir y morir con la mano en el remo... El orden material nada es sin el orden moral... En vano los filósofos se agotan en teorías, en vano se agitan los socialistas: sin la limosna, sin la caridad no bay ni puede haber distribución equitativa de la riqueza. Dios sólo puede resolver este problema, que es el problema de la humanidad y de la historia». Y, concluye: «Yo no sé, señores, si estaré solo; es posible; pero aun solo, totalmente solo, mi conciencia me dice que mi posición es fuerte, no porque yo lo sea, no por lo que soy, sino por lo que represento. No represento sólo a los dos o trescientos electores de distrito —¿qué es un distrito...?—. No represento a la nación —¿qué es la nación española, o cualquier otra, considerada en una sola generación o en un solo día de elecciones generales?—-. Nada. Yo represento algo más grande, mucho más grande: represento la tradición por la que las naciones son lo que son a través de los siglos. Si mi voz posee alguna autoridad, no es, señores, porque sea mía, sino porque es la voz de vuestros padres. Vuestros votos son para mí indiferentes, no me dirijo a vuestras voluntades que votan, sino a vuestras conciencias que juzgan». Ningún ministro se atrevió a refutar este terrible discurso.

Donoso sabe que la sociedad es siempre precaria, que una amenaza permanente de dislocación y de disgregación pesa sobre ella. Sabe que las naciones no se salvan por la admiración sucesiva hacia hombres, sino por su fidelidad a los principios. Sabe en qué grado es grande la responsabilidad de las clases dominantes y en alza. La burguesía, «clase discutidora», le parece incapaz de hacer frente a una época de luchas sociáles. Las clases medias, «gangrenadas hasta la médula de sus huesos», no tienen más que «aclamaciones y aplausos para cuantos disponen de fuerza». Las clases acomodadas «despiertan la envidia y los instintos revolucionarios de las clases necesitadas» por su «egoísmo insolente y criminal». Sólo el pueblo, cuyo «mal no es tan desesperado»,- le parece sujeto de esperanza. Tal es el sentido dé la carta de 31 de agosto de 1850 a Monseñor Gaume, protonotario apostólico, y más aún la de 26 de noviembre de 1851 a S. M. la reina madre María Cristina. «La cuestión estriba en distribuir convenientemente la riqueza, que está mal distribuida. He ahí, Señora, la única cuestión que agita hoy al mundo. Si los gobernantes no resuelven el problema, la resolverá el socialismo entrando a saco en las naciones. Este problema no puede hoy resolverse pacíficamente más que de una sola manera. Es preciso que la riqueza acumulada por un egoísmo gigantesco sea distribuida en grandes limosnas».

Las «grandes limosnas» preconizadas por Donoso Cortés no son un simple acto de caridad, sino acto de justicia. «No estoy tan falto de razón como para dar a mi propuesta una importancia que no tiene». La caridad no podrá permanecer estrictamente interindividual; el poder debe intervenir sin tardanza. Grandes limosnas por parte del Trono serán el primer ejemplo, «el punto de partida para una completa restauración del espíritu del catolicismo en la legislación económica y política». Porque «es preciso cambiar todo y no dejar piedra sobre piedra de la Revolución..., hecha en definitiva por los ricos y para los ricos, contra los reyes y contra los pobres».

Soluciones irrisorias ante la amplitud, la gravedad y la urgencia de la cuestión social del siglo xix, se dirá. Utopía su afirmación de la necesidad de una profunda reforma moral, única capaz de salvar a los pueblos cuyas costumbres se han pervertido. Pero, ¿no es mayor utopía esperar de una simple modificación de las instituciones políticas, de una transformación de las estructuras económicas o de la victoria de un partido o de una clase el advenimiento de una comunidad en que toda contradicción haya desaparecido? Sin duda Donoso no es sino un precursor de los doctrinarios del «catolicismo social», pero posee, al menos, el gran mérito de obrar y no solamente predicar., Distribuyendo generosamente entre los indigentes la mayor parte de sus emolumentos, predicaba con el ejemplo. La verdadera pobreza no consiste en no poseer nada sino en vivir desprendido de las cosas. Las Hermanitas de los Pobres no

tuvieron servidor más entregado y caritativo. Sin duda cabe afirmar que durante los últimos años de su vida sus hechos priman sobre sus escritos.

Después del «Discurso sobre la situación de España», el Marqués de Valdegamas muestra un cierto cansancio hacia la política. Decepcionado de la ineficacia de los métodos políticos para resolver los verdaderos problemas, no renuncia sin embargo a la acción. Su objetivo será desde ahora la sociedad. A partir de 1847 y hasta su muerte, la esencia de sus publicaciones se centra en el lazo entre lo humano y lo supra-humano, entre lo natural y lo sobrenatural. Para Donoso, la acción que Dios ejerce por su Providencia en la historia temporal es paralela a la que realiza por su gracia en el corazón del hombre.

En último término todo se reduce a la lucha entre Dios y el poder de las tinieblas, entre la gracia y el pecado, la verdad y la mentira, el bien y el mal..., la Ciudad de Dios y la Ciudad del Mundo. Posee, según la expresión feliz de Jules Chaix, «el sentido de la intrínseca relación, de la interdependencia de todos los problemas, de lo que hay en el catolicismo no de totalitarismo sino de universal». Ahí radica su pensamiento profundo, que manifiesta a su amigo y discípulo Tejado poco después de la publicación del «Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo». «He propugnado ante todo —dice— restablecer en la sociedad el imperio de las verdades católicas y colocar el orden moral bajo la tutela y protección de la Iglesia; he pretendido que su espíritu vivificador y sus fecundas enseñanzas puedan penetrar los espíritus, los corazones, las costumbres y los gobiernos de las sociedades».

No es posible condensar en pocas páginas el pensamiento donosiano tal y como se expresa entre 1847 y 1853. Menos aún se podría encerrar en unas líneas toda la riqueza de una obra tan llena de matices y de sugerencias como "su «Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo». Por encima de toda otra consideración, la idea fundamental es que un mundo al margen de Dios es metafísicamente imposible, que «toda gran cuestión política y humana supone una gran cuestión teológica».

El «Ensayo» constituye un desafío a todas las ideas de moda, a todas las teorías y sistemas optimistas elaborados desde comienzos de siglo, una oposición resuelta y consciente a la mentalidad dominante. No es la obra de un teólogo sino de un «combatiente » que, por deber, se sitúa deliberadamente frente a todo el pensamiento de su época, consciente de que no será oído, ni menos escuchado. Así, mientras que la fe ilimitada en la ciencia, en la razón, en la humanidad, en el ideal del progreso son los postulados que proclama la filosofía europea, mientras que la muerte del cristianismo se considera un hedió, Donoso expone de nuevo los principios sobre los cuales la sociedad se ha edificado desde la Redención, es decir, las doctrinas que la Iglesia enseña desde hace siglos. Donoso juzga las ideas dominantes, las compara con la doctrina católica y demuestra su radical ineficacia para resolver los problemas vítales que se plantean al hombres desde siempre.

El Marqués de Valdegamas contempla al mundo dividido en dos civilizaciones, la del catolicismo y la del filosofismo, entre las cuales media un abismo infranqueable. Una y otra se oponen radicalmente, se combaten sin tregua. Niega Donoso en su conjunto los sistemas racionalistas que se apoyan en el principio de que la razón es independiente de Dios y que todas las cosas entran en su competencia. A la inversa de la teoría católica, dice, «las teorías racionalistas condenan toda reforma moral del hombre como inútil e insensata». Del liberalismo —afirmación dogmática de la independencia absoluta de la razón individual y social—, denuncia, no sólo su inviabilídad práctica, sino sus contradicciones teóricas insondables... «La escuela liberal no dice nunca yo afirmo o yo niego, sino sólo yo distingo. El supremo interés de esta escuela estriba en que no llegue jamás el día de las negaciones radicales ni de las afirmaciones soberanas; y por ello mediante la discusión confunde todas las nociones y propaga el escepticismo». La esencia del liberalismo es negociar, discutir. Al igual que dicute y transige sobre cada punto el

detalle de la política, querría diluir la verdad metafísica en la discusión. Si los liberales se limitan a relegar a Dios en el cielo como algo inútil que se exila o que se arrincona, los socialistas, más consecuentes, lo niegan sin más. Por ello, Donoso desprecia a los liberales al paso que respeta al socialismo como el enemigo mortal en el que reconoce una grandeza diabólica.

El liberalismo no es sino una solución bastarda que no adora, bajo el nombre de orden, más que el equilibrio estático de poderes convenientemente dosificados. «Si la sociedad está sana y bien conformada, su constitución será lo bastante fuerte como para soportar impunemente todas las formas posibles de gobierno; si no es capaz de sufrirlas es que está débil p enferma. El mal no puede ser concebido sino como un vicio orgánico de la sociedad o como un vicio constitucional de la naturaleza humana; para hacerlo desaparecer no es la forma de gobierno sino el organismo social lo que ha de cambiarse».

Dicho de otro modo —comenta Jules Chaix—-, o la alienación del hombre proviene de un vicio inherente a la organización social o resulta de una perversión originaria de su voluntad de ' la que no son más que reflejo los desórdenes sociales, las contradicciones económicas y los conflictos políticos. «Entre socialistas y católicos, afirma Donoso, no hay más que esta diferencia: los segundos afirman la maldad del hombre y su redención por Dios; los primeros sostienen la maldad del hombre y su redención por el hombre mismo». Para el socialista el mal desaparecerá en cuanto se resuelva la cuestión social. Para el católico no puede desaparecer más que por una intervención sobrenatural. Para los unos hay que obrar en orden a fundar una verdadera comunidad sin conflictos de clase. Para los otros la comunidad debe re-crearse ordenándola a Dios; la voluntad del hombre debe ser enderezada, orientada hacia su principio y su fin. Comparados con los problemas sociales y religiosos, las cuestiones de instituciones políticas y de gobierno nada significan. He aquí por qué el debate verdadero, trágico, la lucha final, va a dirimirse entre el catolicismo y el socialismo ateo.

Las mejores páginas del «Ensayo», las más grandiosas, se pierden a menudo en prolijas digresiones teológicas. Los ataques principales se dirigen contra Proudhon, que no es un «socialista científico». El estilo literario nos parece hoy un tanto retórico y enfático, pero, a pesar de sus defectos, la fuerza de la obra es considerable. La ilusión del siglo xix residía en la asociación del progreso de la técnica con el de la libertad y la perfección moral de la humanidad, en la creación de un concepto uniforme de progreso. Donoso ve lo esencial y lo proclama: la seudo-religión de la Humanidad absoluta es la iniciación de un camino que conduce al terror inhumano. Se trata, señala Cari Schmitt, de una conclusión nueva, mucho más profunda que las numerosas sentencias que de Maistre, continuador del siglo XVIII, formula sobre la revolución y la guerra.

El «Ensayo» se redacta en la primavera y en el comienzo del verano de 1850. El 7 de agosto, terminado el manuscrito, es enviado a Louis Veuillot. Encierra, según el autor, los principios generales que servirían de partida para una obra ulterior más ambiciosa. Traducido enseguida al francés, el texto es sometido a revisión. Las observaciones, sugerencias y correcciones hechas son seguidas al pie de la letra. En fin, en marzo de 1851, Donoso, que acaba de ser nombrado ministro plenipotenciario de España en París, está en constante relación con él editor francés. El 18 de junio, pocos días después de su aparición en Madrid, el «Ensayo» se publica en París. El efecto es clamoroso. Diarios como la Gazette de Vranee, Le Messager, La Patrie, L'Ordre, L'JJnivers o Le Messager de l'Assamblée hahl&n de él con elogio; otros se hacen eco. Otras ediciones ven la luz pública en Alemania y en Italia. Una traducción italiana, realizada sobre la traducción francesa, aparece en 1852 en Foligno, en los Estados romanos, con la doble autoridad del Obispo de la ciudad' y del Santo Oficio. Aparece con notas destinadas a prevenir las falsas interpretaciones a que pasajes, tomados aisladamente, podrían dar lugar.

Aplaudido y alabado, el «Ensayo» se ve también atacado y objetado. Como podría esperarse, se encienden polémicas

apasionadas. A los ojos de sus adversarios, Donoso es el más radical de los contra-revolucionarios, un reaccionario exaltado, un conservador de fanatismo medieval, un oscurantista, un medio loco, un representante de la barbarie del Medievo. En la Revue des Deux Mondes, Albert de Broglie sostiene que Donoso idolatra la Edad Media y aconseja a la Iglesia una dominación universal y absoluta. El 15 de noviembre de 1852, en una carta inédita, el incriminado se explica: «Lo que yo admiro en la Edad Media es únicamente la creación de la Iglesia... La Edad Media, aun en medio de una gran confusión histórica, estaba dominada por el principio católico, en tanto que las sociedades modernas, en medio de un orden material, están dominadas por el espíritu revolucionario. No se trata aquí... de la cuestión de si la supremacía corresponde al sacerdocio o al imperio; se trata de saber si es conveniente o no para la sociedad civil el recibir de la Iglesia los grandes principios del orden social, si le conviene o no ser cristiana... Al igual que la sumisión a los preceptos divinos no entraña, ni explícita ni implícitamente, la institución de un gobierno teocrático, el reconocimiento en la teoría y en la práctica de verdades fundamentales cuya depositaría es la Iglesia, no entraña ni inplícita ni explícitamente su dominio sobre los asuntos temporales». Que el poder emane de Dios, que se considere responsable hacia El de sus menores actos, y se podrá estar cierto que no sobrepasará los límites que le son fijados. «Un poder sin límites es un poder esencialmente anticristiano, que ultraja por igual la majestad de Dios y la dignidad del hombre». «Así, la monarquía absoluta es la negación de la monarquía cristiana». En cuanto al parlamentarismo, se trata de un régimen que destruye los cuerpos intermedios, las legítimas resistencias naturales de las jerarquías sociales. «Al trasladar la guerra del campo de batalla a la tribuna, y de los brazos a los espíritus, la retira del teatro donde exalta y fortifica para introducirla allá donde debilita y enerva. Dios otorga el imperio a las razas guerreras y condena a la servidumbre a los pueblos disputadores». Donoso no condena el Parlamento sino el parlamentarismo, no la libertad sino el liberalismo, no las formas de gobierno sino doctrinas y principios.

De nuevo, qn «Del principio generador de los errores más graves de nuestros días», larga carta dirigida el 19 de junio de 1852 al Cardenal Fornari, Donoso insiste en su tesis fundamental: las concepciones morales, políticas o económicas y toda manifestación de la vida humana dependen en ultima instancia del concepto que se tenga de Dios/ Especialista en el pensamiento donosiano, el profesor Federico Suárez afirma que se trata aquí de uno de los escritos de Donoso más bellos por la forma y precisión del lenguaje. Señalemos en él el texto crucial: «La herejía perturbadora qué, por un lado, niega el pecado original y, por otro afirma que el hombre no tiene necesidad de una dirección divina, conduce ante todo a afirmar la soberanía de la inteligencia, y a afirmar después la soberanía de la voluntad y de las pasiones, tres soberanías perturbadoras». El naturalismo a que se ha entregado el pensamiento europeo es la contradicción radical y absoluta de las creencias y las enseñanzas de la Iglesia...». «En último análisis y resultado, todos estos errores, en su variedad casi infinita, se resuelven en uno solo: en que se ha desconocido o falseado el orden jerárquico, inmutable por sí, que Dios ha establecido en las cosas. Este orden establece la superioridad de lo sobrenatural sobre lo natural, y, por consecuencia, la superioridad de la fe sobre la razón, de la gracia sobre el libre albedrío, de la providencia sobre la libertad humana, de la Iglesia sobre el Estado; en una palabra, la superioridad de Dios sobre el hombre».

Donoso no se inmuta por las críticas acerbas que formula el campo liberal contra el «Ensayo». En cambio, le afectan vivamente las acusaciones de ciertos medios católicos. Año y medio después de¡ la aparición de la obra, L´Ami de la Religión publica una diatriba apasionada de M. Gaduel, vicario del obispo de Orleans, monseñor Dupanloup. Gaduel le acusa públicamente de errores de bulto. Pretende probar que di «Ensayo» contiene un conjunto de todas las herejías que han afligido a la Iglesia. Nada pudo causar mayor contrariedad y decepción al Marqués de Valdegamas.

Está hoy fuera de duda que el «Ensayo» fue simplemente la ocasión para los católicos

liberales de atacar a Louis Veuillot y a L'Unwers. Consciente de esta maniobra, Donoso se niega a entrar en la polémica. El 23 de enero de 1853 escribe en el periódico: «Me basta con saber que se me acusa de haber caído en un gran número de herejías para declarar, como declaro, que condeno todo lo que ha condenado, condena y condenará, en otros o en mí, la Iglesia Católica, de la que tengo el honor de sei: hijo sumiso y respetuoso».

En Turín, sabios eclesiásticos inician la defensa. En un artículo de Armonía, traducido y publicado por L´Univers el 21 de enero, aseguran que las censuras de Gaduel carecen. de fundamento; «Sí el crítico quiere ejecutar sobre cualquiera de las obras de San Agustín el trabajo antómico a que ha sometido a Donoso Cortés, creemos que el santo doctor lo pasaría mal». La controversia culmina. El Marqués corta, en fin, la cuestión. Públicamente somete su libro, sus opiniones y su persona al juicio de Roma. El 24 de febrero remite el «Ensayo» al Papa acompañado de una carta y de todos los elementos relacionados con la polémica. Tranquilizado, espera.

El 23 de marzo, Pio IX le responde con una carta muy afectuosa; el 16 de abril, la Civilità Cattolica, órgano autorizado de la tradición teológica que ejerce una influencia universal en el pensamiento católico, examina con atención las objeciones hechas al «Ensayo» y afirma la ortodoxia de las doctrinas profesadas por el autor. Al paso que combate con tenacidad la inmersión confusionista de la fe y de la Revelación en la tradición social y en la autoridad humana, al paso que denuncia con firmeza el pensamiento del tradicionalismo filosófico saturado de sentimiento romántico, de simbolismo teosòfico, de absolutismo teocrático y de legitismismo feudal, la revista romana reconoce en Donoso al heredero de los modos de expresarse recibidos de la tradición de los santos Papas y de los Padres de la Iglesia, y en su obra una comprensión auténticamente teológica y sobrenatural de la realidad católica.

El juicio de la Civiltà Cattolica no deja lugar a dudas. «El nombre del Marqués de Valdegamas es conocido de lós católicos y debe ser caro a nuestros lectores que han tenido ya ocasión de admirar la elevación de su genio y la nobleza de sus doctrinas», «Sin temer las dificultades dé su tema, el gran escritor lo aborda con audacia... lanzando en torno a él torrentes de luz que hacen accesibles, incluso a las inteligencias comunes, las cuestiones más abstractas y arduas... No se sabe qué admirar más si la magnificencia del estilo o la belleza del planteamiento, la claridad y elevación de pensamiento o el vigor de la argumentación y la vivacidad de la polémica, la profundidad de la doctrina o la pureza de la fe y la nobleza de un sentimiento siempre elevado, generoso, eminentemente católico, como es atributo de esa nación española de la que el Marqués de Valdegamas es gloria... En la medida en que puede juzgarse por su obra y por algunos pasajes de una de sus cartas, se muestra conocedor de los Padres, de cuya sustancia se ha apropiado, y sus escritos poseen el sello dfe las locuciones, las figuráS, las comparaciones que eran usuales en su tiempo, cuando el lenguaje teológico no había adquirido la posterior unidad y perfección. En suma, podemos decir sin temeridad que todas o casi todas las expresiones extraídas por su crítica se encontrarían fácilmente en los escritos de los doctores antiguos más célebres... A decir verdad, no podemos por menos de admirar cómo un seglar formado fuera de un seminario o de un claustró posee tan plenamente la economía de la ciencia teológica y penetra con paso tan firme en los más elevados misterios y en las cuestiones más elevadas».

Es sabido que la Civilith aparece con el imprimatur del Maestre del Sagrado Palacio. En este caso, sus veredictos revisten una importancia especial. Resuelve con claridad de qué lado se encuentran la presunción, la ignorancia y la temeridad. Censura «la exageración de un espíritu excitado», y concluye: «¿Qué diría el crítico mismo, eclesiástico y graduado en ciencias sagradas, si se pretendiera pesar cada una de las palabras y escrutar cada una de sus proposiciones? No podríamos, sin duda, por nuestra parte, aceptar como artículo de fe cuantp él afirma aquí o allá, incluso en las materias más delicadas». El golpe es duro para el «docto

eclesiástico»; el acusador se convierte en acusado.

El imprudente clérigo que se había constituido en campeón de la ortodoxia no será capaz de honrar su derrota confesándola. «El Amigo de la Religión», por su parte, se negará a decir una sola palabra a sus lectores que les haga sospechar la existencia ni dé las aprobaciones de los censores de Foligno ni del juicio de la Civilta Cattolica. La pasión desencadenada por el «Ensayo» resistirá incluso a la desaparición de su autor.

El Marqués de Valdegamas no conocerá su victoria. El 3 de mayo de 1853, antes de cumplir los 45 años, Juan Donoso Cortés muere fulminado por un accidente cardiaco. Su amigo Louis Veuillot nos relata con emoción sus últimas palabras: «Su último acto fue una declaración de fe. Había prometido a la hermana del Buen Socorro rogar por ella si moría. Viéndolo cerca de su fin, ella lé dijo: "Vais a aparecer delante de Dios, acordaos de mí". Con una voz consciente y clara respondió: "Os lo prometo". Y casi en el instante expiró».

Omnia possibilia sunt credenti, todo es posible para el que cree, tal es el testimonio que nos legan los últimos años de la vida del Marqués de Valdegamas. Su valerosa intransigencia nos ofrece una visión grata, noble y caballerosa. Es siempre hermoso contemplar a un hombre moldeado como una roca por las olas y los vientos permanecer de pie, inmóvil, sin retroceder. Del hombre y de la obra ha escrito con razón Cari Schmitt: «Es hora ya de reconocer en toda su pureza y su magnitud a este hombre extraordinario y simpático como una figura importante en la historia del pensamiento europeo y de no señalar más los defectos o las insuficiencias de sus demostraciones para, al contrario, considerar el fenómeno raro de una intuición política que se mueve en horizontes seculares». Que se comparta o no su dignóstico filosófico-cultural, sus observaciones y sus intuiciones geniales son tan numerosas que es preciso reconocer en él uno de los pensadores políticos más grandes del siglo XIX.

Cinco años después de su muerte, su familia publicó en París una selección de sus «Obras», precedida de una brillante introducción de Louis Veuillot. El tercero y último volumen, editado en 1859, contenía una nueva traducción, más exacta, del «Ensayo», enriquecido con notas sustanciales de los revisores de Foligno. Esta versión definitiva es la que las Ediciones Dominique Martin Morin ofrecen hoy a los lectores francófonos.

Tras lustros de ocultación, el «Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo» nos es, por fin, restituido. Pertenece desde ahora al patrimonio de la ciencia política y de la teología de la historia.

La fama que Donoso Cortés alcanzó en toda Europa a partir de su *Discurso sobre la Dictadura* y posteriormente con el *Ensayo,* prácticamente se extinguió con él. Tras su muerte se le ignoró. Estudios como los de Schramm y Schmitt o la edición de sus obras por Ortí y Lara son casi excepción. Hay que esperar al fin de la segunda guerra mundial para ver la proliferación de los estudios sobre la obra donosiana y su significación; estudios en gran parte motivados por el movimiento de reacción antipositivista que la guerra contribuyó a caer en el olvido –como lo muestra, entre otros estudios, la edición de sus *Obras completas* realizada en el año 1970 por Carlos Valverde-, su fama y actualidad ha ido decayendo. No podía ser de otro modo en una sociedad que se dirigía –intelectuales al frente- por unos derroteros incompatibles con el pensamiento tradicional y cat´lico de Donoso Cortés y que tan sólo unos pocos procurábamos seguir y continuar. Por ello es de agradecer estas reediciones que permiten que, nuevamente, el público español y sobre todo el francés, tenga acceso a una obra fundamental del pensamiento donosiano, de la que no resulta exagerado afirmar que contiene las bases más elementales y necesarias capaces de hacernos salir de esta sociedad materialista, indiferente y permisiva.- Estanislao Cantero.

La crítica al liberalismo: Carl Schmitt y Donoso Cortés

Matías Sirczuk

Introducción

Proponemos en las páginas que siguen rastrear la crítica al liberalismo en las reflexiones filosófico-políticas de Carl Schmitt y Donoso Cortés. El carácter controvertido de estos autores por la filiación, según nuestra interpretación, sólo aparente, de Donoso con un tradicionalismo católico de tipo reaccionario o por la vinculación personal de Schmitt con el régimen nazi, las más de las veces no hace sino complicar la interpretación de sus escritos. No pretendemos aquí justificar las posiciones particulares de estos autores con respecto a su accionar político práctico. Tampoco creemos que nuestra interpretación sea muy original o novedosa. Lo que sí estamos en condiciones de afirmar es que, tanto los postulados contrarrevolucionarios de Donoso Cortés como el intento de restitución de lo político, llevado a cabo por Schmitt permiten recuperar una mirada crítica sobre los presupuestos mismos de la modernidad política. Con este objetivo nos embarcamos en el pensamiento de estos autores que iluminan, según nuestro criterio, algunos de los problemas centrales del orden político y de la autoridad en la modernidad.

Donoso Cortés: la crítica teológico-política de la modernidad

La interpretación que proponemos aquí sobre Juan Francisco María de la Salud Donoso Cortés se vio orientada, en principio, por la manera en que concebía al liberalismo y las críticas que aquél le sugerían, pero a lo largo de nuestra investigación nos dimos cuenta de que la crítica que Donoso realiza del liberalismo sólo puede ser comprendida al interior de una concepción metafísica de la historia y de una teología política que ponen en cuestión los presupuestos mismos del liberalismo, esto es, de una metafísica y una teología política que cuestionan al liberalismo como un momento de lo que el filósofo católico considera la metafísica moderna. El liberalismo es un momento de la razón moderna; no el último, pero sí el que habilita la posibilidad de radicalización de la crisis moderna iniciada con la puesta en cuestión del fundamento absoluto de la legitimidad.

Donoso se levanta frente a la visión moderna de progreso que considera que el avance de la razón y la técnica trae como consecuencia el progreso del hombre y con éste, el de toda la humanidad. La metafísica moderna, sobre todo en su versión socialista, toma al hombre como medida absoluta de todas las cosas y propicia la pretensión de constituir un tipo de sociedad fundada sólo en la razón humana, sin límites externos; ello, sostiene Donoso, conduciría a instaurar un régimen que, al no reconocer límites a su imperio, no podría salir de la lógica que va de la tiranía a la revolución y de allí a la tiranía, conduciendo al peor de los despotismos: en esto consiste el *mal* para Donoso

Es aquí donde encontramos el punto neurálgico de su crítica; desde una concepción que podemos llamar con Schmitt metafísica, esto es, desde una conceptualización que apunta a los principios teológicos en los que una visión del mundo se asienta, Donoso pensará los problemas y los peligros que conlleva la metafísica moderna. La gramática de la teología política donosiana lo llevará a hallar en el catolicismo los principios del buen orden, esto es, los únicos principios que, oponiéndose a las tendencias propias de la modernidad, puedan articular libertad y autoridad de manera tal de constituir un orden estable y legítimo.

Podemos desglosar, entonces, el argumento donosiano, y con él la crítica al liberalismo, en tres momentos: a) un primer momento en el que advertirá sobre las consecuencias nefastas a las que conduce la metafísica moderna, esto es, la construcción de un diagnóstico sobre la situación europea desquiciada por la crisis revolucionaria de

mediados del siglo XIX. b) Un segundo momento en el que, partiendo de la correspondencia entre las diferentes esferas del mundo (políticas, sociales y culturales) y su fundamento metafísico o teológico, Donoso construye la visión que tienen las diferentes escuelas racionalistas (el liberalismo y el socialismo en todas sus vertientes) para contraponerlas a la comprensión teológico-política católica. c) Un tercer momento de apelación a una dictadura política que, anclada en los principios católicos, pueda restablecer el equilibrio. El catolicismo será, para Donoso, lo que en una situación de normalidad brinde el andamiaje necesario para la moderación y el equilibrio entre la libertad y el orden, pero también será, en una situación desquiciada por la crisis generada por el socialismo y el anarquismo, esto es, en una situación excepcional, el respaldo doctrinario de la dictadura.

a) Empecemos con el diagnóstico que realiza Donoso sobre la situación europea. En el discurso pronunciado en el congreso madrileño el 30 de enero de 1850 sobre la situación general de Europa, Donoso sostiene que ésta se encuentra ante la proximidad de una crisis funesta. El origen de este mal, que sólo pudo contenerse pero que no se puede eliminar de manera definitiva en la modernidad, radica en que el principio de autoridad, tanto divina como humana, desapareció del mundo, volviéndose los hombres ingobernables.

Esta situación puede entenderse como la consecuencia del hecho de que en el siglo XIX encuentran aplicación en el campo político y social todas las herejías que en el campo teórico se vienen pronunciando desde siempre. Lo novedoso del siglo no es el tipo de afirmaciones teóricas que profieren aquellos que se oponen al orden, sino la audacia que presentan en la aplicación política y social de los errores en que cayeron los siglos pasados. Estos portadores de "nuevas verdades" sólo se complacen cuando las afirmaciones teóricas descienden al campo de lucha política y social corrompiéndolo todo, haciendo salir de cada error un conflicto, de cada herejía una revolución y una catástrofe de cada una de sus afirmaciones. Puestas en el campo político estas "nuevas verdades" dejan de ser especulaciones teóricas o, mejor dicho, teológicas, y pasan a formar parte de las luchas políticas y sociales, cuestionando así el fundamento de la autoridad en el que descansa todo orden.

Podemos encontrar un primer acercamiento a este problema en una carta dirigida por el Marqués de Valdegamas al director de *El Heraldo*[6] en la que Donoso se propone responder a un artículo, publicado en ese mismo periódico, en el que el racionalismo está presentado como el medio de llegar a lo razonable, el liberalismo como el medio de llegar a la libertad, el parlamentarismo como el medio de constituir el buen gobierno y la discusión como el medio de llegar a la verdad. De forma sumaria, Donoso responde diciendo que, contrariamente a lo que sostenía ese artículo, la discusión es fuente de todos los errores, al parlamentarismo es la negación del gobierno, el liberalismo es la negación de la libertad y el racionalismo es la afirmación de la locura.

Ahora bien, razón, libertad, discusión y parlamento sólo son fuente de disolución cuando están dentro de la metafísica moderna. Situados al interior de los principios católicos, estos mismos términos adquieren un concierto con el orden jerárquico que Dios le dio a las cosas y son fuente de orden; así, por ejemplo, el racionalismo que considera que no hay Dios y que el hombre es perfecto o perfectible deviene en razón que, guiada por la fe, acompaña las verdades reveladas; la libertad filosófica o revolucionaria deviene libertad católica o afirmación de la dignidad del hombre y de su libre albedrío.

Según Donoso, las tiranías y las revoluciones son las dos caras de Jano con las que se encuentran las sociedades cuando pretenden establecer un poder semejante al de Dios en la tierra. El diagnóstico que Donoso realiza sobre la situación europea y sobre el peligro que corren las sociedades al seguir a las "escuelas racionalistas" se fundamenta en que, como decíamos anteriormente, se aplican en el mundo político y social las herejías que se pronunciaron desde siempre y, bajo la pretensión de establecer en la tierra lo que es

propio del cielo, esto es, pretendiendo establecer una comunidad que realice de manera perfecta al hombre, se va a caer o al despotismo o a la guerra civil. Bajo el imperio del catolicismo Dios distribuye sus mandamientos a gobernados y gobernantes por igual, de manera tal que los súbditos contraen el deber de obedecer al soberano que Dios instituye y el soberano instituido, el deber de gobernarlos con el respeto que se merecen. Cuando la articulación entre libertad y autoridad se mueve dentro de la armonía que le imprimen los principios católicos, nos encontramos en un estado de libertad. Cuando los súbditos faltan a esa obediencia impuesta por Dios, éste permite las tiranías y cuando los soberanos faltan a sus obligaciones, esto es, cuando pretenden desobedecer a Dios y constituirse ellos mismos como soberanos absolutos, Dios permite las revoluciones.

El divorcio entre la libertad y el orden es, entonces, causa de todos los males modernos. "Para nosotros, dice Donoso, es una cosa puesta fuera de toda duda, que todo movimiento que sale de las vías católicas, conduce a las naciones fuera de las vías de la civilización, hasta volver a dar con ellas en las edades bárbaras. Esto mismo que nos enseña la razón lo atestigua la historia. Los Reyes se salieron de las vías católicas, cuando, ensanchando su potestad desmesuradamente, olvidaron que la libertad humana es de derecho divino. Los pueblos, a su vez, se salieron de las vías católicas cuando olvidaron que Dios ha puesto bajo su santa protección las potestades legítimas, y que le han encomendado el cuidado de la tierra. ¿Y qué fue lo que sucedió a los Reyes? Les sucedió que, por donde pensaban ir a parar a la omnipotencia, por allí fueron a parar a la guillotina. ¿Y qué fue lo que les sucedió a los pueblos? Les sucedió que, por donde pensaban ir a parar a una emancipación completa, por allí fueron a parar a una servidumbre absoluta. ¿Y qué otra cosa es, sino una edad bárbara, aquella tristísima edad en que las naciones son siervas, y en que los Reyes son guillotinados? Tan cierto es que, donde no está el catolicismo, allí está la barbarie".

El *Discurso sobre la dictadura* nos permite sintetizar cuál es, para Donoso, el verdadero peligro para las sociedades europeas. Hay sólo dos formas de represión de las pasiones humanas, pasiones que conducen al caos y la anarquía: la represión interna y la represión externa. La primera, esencialmente religiosa, les permite a los hombres vivir en libertad; la segunda, la represión política, los conduce a la servidumbre. Cuando el termómetro religioso está alto, la represión política es mínima y cuando el termómetro religioso está bajo, la represión política, esto es, la tiranía, es alta. En Europa, sostiene Donoso, a través de la desaparición de la represión interna, y luego de cada revolución, las sociedades se dirigen cada vez más hacia el despotismo, mediante la centralización administrativa, la formación de ejércitos profesionales, la instauración de la policía y los avances técnicos que permiten un mayor control de los súbditos. Si el termómetro religioso continúa bajando, no bastará con ningún género de gobierno para evitar los desmanes producidos por las pasiones humanas y el despotismo será inmenso. La libertad no existe de hecho ya en Europa; frente a la tendencia al despotismo propia de la modernidad, Donoso sostendrá la necesidad de una dictadura que, anclada en los principios religiosos, restaure y equilibre la relación entre orden y libertad. Antes de ver de qué manera Donoso opone una dictadura personal (que restaure el termómetro religioso) al despotismo moderno, que podemos denominar burocrático administrativo, pasemos a nuestro segundo punto.

b) Nuestro segundo punto está centrado en la reconstrucción que realiza Donoso de las diferentes visiones de las "escuelas racionalistas" buscando en el fundamento teológico o metafísico que esas escuelas sostienen, el origen de sus afirmaciones políticas y sociales para contraponerlas y criticarlas desde la teología política católica. Donoso sostiene que toda afirmación relativa al campo político o social supone, siempre, una afirmación o negación con respecto a la naturaleza de Dios. Pero esto no quiere decir que el católico español sea un teólogo: poner el acento en la teología del adversario es lo que le permitirá, en definitiva, poner en evidencia

el fundamento en el que se asientan sus pretensiones y los desmanes que éstas producen en la sociedad. La teología política, cuyo antecedente inmediato encontramos en De Bonald y cuya manifestación más acabada construirá Schmitt, es lo que le permite entender a Donoso la forma política que las diferentes escuelas racionalistas modernas sostienen, partiendo de la concepción metafísica que estas escuelas (a veces sin saberlo) afirman. Donoso apuntará a construir una analogía entre las esferas políticas y las esferas religiosas que le permitirá criticar al liberalismo como un primer momento de la metafísica moderna. Como veremos, el liberalismo habilita la irrupción del socialismo, quien a través de la radicalización de todas las contradicciones de la modernidad, produce la anarquía o el despotismo. La correspondencia entre teología y política le permitirá, por otro lado, concebir la manera en la que el catolicismo es el único que puede oponerse a la metafísica moderna garantizando la estabilidad y el buen gobierno que articule la libertad con la autoridad.

Para realizar la crítica teológico-política de la modernidad, Donoso distinguirá, en el *Discurso sobre la situación de Europa*, dos fases de la civilización. Denominará a la primera afirmativa, de progreso y católica; a la segunda, negativa, decadente y revolucionaria. Esta primera distinción, que se mueve en un plano general y abstracto, irá acompañada, en este texto pero también en otros, por un lado de una especificación de las dos escuelas que encarnan los principios de la fase negativa: el liberalismo y el socialismo y, por el otro, de una crítica a estas posturas metafísicas desde la teología política católica. Pasemos a ver detenidamente a este punto.

La primer fase de la civilización es denominada por Donoso afirmativa porque descansa en afirmaciones, de progreso porque esas afirmaciones son verdaderas, y católica porque el catolicismo abarca todas esas verdades y afirmaciones. La segunda fase recibe el nombre de negativa porque descansa en negaciones, decadente, porque esas negaciones son errores, y revolucionaria porque esos errores se convierten en revoluciones que trastocan los estados.

La civilización católica se basa en las tres siguientes afirmaciones: existe un Dios personal que reina en el cielo y en la tierra; ese Dios personal está en todas partes y gobierna, tanto las cosas divinas como las humanas. Se establece aquí la analogía entre los conceptos teológicos y los conceptos políticos; donde reina esa concepción de Dios en las esferas religiosas, en las esferas políticas encontramos un rey que está en todas partes por medio de sus agentes, reina sobre sus súbditos y también los gobierna. Este Rey es la garantía del orden político, ya que si bien se encuentra en un marco de legalidad para las situaciones normales, puede ante las crisis, apelando a un principio de legitimidad más alto, tomar medidas de gobierno excepcionales que garanticen la continuidad del orden. Estas tres afirmaciones en el campo político (el Rey que está en todas partes por medio de sus agentes, que reina sobre sus súbditos y que a su vez los gobierna) son el reflejo de las afirmaciones religiosas.

La civilización negativa se divide, a su vez, en tres momentos; cada uno de ellos niega alguna de las afirmaciones católicas y habilita el paso al siguiente momento hasta culminar en el caos y el despotismo. El primer momento no niega la existencia de Dios pero sí su providencia; el deísmo en el plano religioso se corresponde con la monarquía constitucional en donde el Rey reina pero no gobierna. La segunda negación en las esferas religiosas tampoco niega la existencia de Dios, pero lo transforma de persona a "todo lo que existe"; el panteísmo (la identificación de Dios con la humanidad) en el plano religioso se corresponde con la república en el plano político, en el cual los republicanos afirman que el poder existe, pero no es persona, el poder es la muchedumbre con lo que el sufragio universal y la república son la única alternativa. El último momento, en el plano religioso, corresponde al ateísmo que niega de Dios, tanto la existencia como la providencia, el poder como el gobierno; en el plano político se corresponde con el anarquismo, que niega la necesidad del gobierno y afirma la bondad natural del hombre.

Estas negaciones de la metafísica moderna pueden ser reducidas a dos, a saber: una

relativa a Dios y otra relativa al hombre. La razón moderna niega, respecto de Dios, o bien su existencia (ateísmo como fundamento teológico del socialismo y anarquismo en todas sus vertientes), o bien su intervención en los asuntos mundanos (deísmo como fundamento teológico del liberalismo) y niega respecto del hombre que éste haya sido concebido en pecado. La visión del mundo que cada escuela tiene, y con ella la aplicación política de sus premisas teológicas, estará doblemente determinada: por un lado por el tipo de concepción que tenga de Dios, y por el otro, por la forma de comprender la naturaleza humana, pudiendo ser el hombre bueno y por tanto no necesitado de gobierno, o malo, y por tanto necesitado de dirección. Para analizar, entonces, qué es lo que opinan las "escuelas racionalistas" sobre las cuestiones políticas y sociales, debemos interrogar su concepción del Bien y del Mal, de Dios y del hombre.

Pero antes de pasar a la interrogación donosiana del racionalismo moderno, detengámonos en la teología política que él mismo defiende. En lo que concierne a la concepción del hombre, Donoso considera que "Si la historia viene en apoyo de algún sistema filosófico, no es ciertamente en apoyo del que proclama la solidaridad, la libertad, la igualdad y la fraternidad del género humano, sino más bien de aquel articulado virilmente por Hobbes, según el cual la guerra universal, incesante, simultánea, es el estado natural y primitivo del hombre". El hombre fue creado por Dios como inteligente y libre. Esta libertad que le fue otorgada por Dios en el paraíso consiste en decidir por qué camino quiere llegar a Él. El peligro consiste en que así como puede elegir el camino del Bien, también puede elegir el del Mal: la razón, cuando pretende constituirse como soberana y no subordinarse a la fe, puede generar el desorden y el mal. La caída de Adán es la caída de la especie mediante la cual el hombre se encuentra en guerra con Dios, con sus pasiones, con la muerte, con los otros hombres y con la naturaleza. Según Donoso, existe una maldad inherente al hombre postedénico; éste, si bien no se encuentra condenado para siempre, tampoco tiene la salvación garantizada. Con respecto a la naturaleza de Dios, Donoso lo concibe (para él no hay otra forma de hacerlo sino la católica) como soberano del cielo y de la tierra: esto quiere decir que interviene o bien mediante las leyes eternas que dictó al crear el mundo, o bien mediante milagros que restablecen el orden que le dio y que el hombre, con su libertad, puede corromper.

Los principios católicos serán los únicos que con sus afirmaciones absolutas podrán detener, al menos por un tiempo, la irrupción del mal en el mundo. Donoso reconoce al catolicismo como el único capaz de doblegar el orgullo humano y la pretensión de establecer en la tierra lo que es propio del cielo. Por ello, será el respaldo doctrinario de la mejor forma, la única, de articular la libertad con el orden.

Aboquémonos, entonces, a la interpretación donosiana de las escuelas racionalistas. Entre estas escuelas Donoso distingue dos: las liberales y las socialistas. Las primeras, afirma Donoso, justifican el gobierno parlamentario sustentadas en la creencia de que la verdad política y el buen orden es asequible por medio de la discusión; ello abriría el paso para la irrupción de los socialistas que, llevando hasta las últimas consecuencias las premisas modernas, conducen al caos, la tiranía y, en definitiva, representan para Donoso la personificación de Satán. Veremos así que la escuela liberal, deteniéndose a mitad de camino entre las afirmaciones soberanas católicas y las negaciones absolutas (encarnadas en el socialismo), no es sino la piedra de toque que le permitirá a Donoso enfrentarse con lo que considera un enemigo verdadero.

La escuela liberal, dirá Donoso, desprecia la teología no porque no sea teológica, sino porque no sabe que lo es, esto es, no entiende el estrecho vínculo que existe entre las cuestiones teológicas y las cuestiones políticas y sociales. Concibe un Dios creador pero no soberano al que hay que rendirle culto pero no obediencia. No ubicando el mal en la sociedad (cosa que hará el socialismo) ni en el hombre (pecaminoso del catolicismo) el liberalismo lo coloca en el gobierno y en las instituciones. Reconoce el origen divino de la soberanía pero

afirma la soberanía actual de la razón y se encuentra, por tanto, entre dos verdaderas teologías: la del socialismo, que afirma el poder constituyente actual del pueblo, y la del catolicismo, que afirma la soberanía de Dios por medio de sus representantes legítimos. Para el liberalismo el mal adviene cuando el gobierno pasa de las manos de los parlamentarios al pueblo o a los reyes. La escuela liberal tiene por costumbre "afirmar lo que niega y negar lo que afirma"; propaga la corrupción buscando el equilibrio a través de la discusión como medio de llegar a la verdad, sin darse cuenta de que la discusión liberal produce discordia y lleva a las sociedades que están bajo su imperio a morir gangrenadas.

Donoso encuentra que el principio liberal de la libertad de discusión, fundamento de las constituciones modernas, parte de un razonamiento erróneo, a saber: el principio liberal de la discusión sostiene la falibilidad de los gobiernos (cosa que Donoso reconoce como verdadera) y la infalibilidad de la discusión como medio de llegar a la verdad. Es este segundo razonamiento el que le parece falso a Donoso: si todos los que dialogan tienen una razón sana –si la inteligencia del hombre es perfecta– pueden llegar a la verdad y a la certidumbre por sí solos, convirtiendo a la discusión en un absurdo, y si la inteligencia del hombre no es perfecta (esto es, si el hombre ha caído, cosa que a Donoso le parece también verdadera) no es posible que la verdad surja del intercambio de opiniones, ya que los hombres nunca podrán ponerse de acuerdo en nada, ni escapar a la incertidumbre por mucho que discutan. Donoso considera que la lógica del orden comporta la aceptación sin discusión de las verdades del catolicismo debido al efecto de orden que producen. Contra cualquier acusación que se le pudiera hacer a Donoso de irracionalista, él cree que irracional es pretender fundar un orden en algo tan variable como las opiniones de los hombres, ya que ante la temporalidad que impone lo político no son necesarias las discusiones inacabables e inconducentes, sino la toma de decisiones que garanticen la continuidad del orden. "La discusión, dice Donoso, es el título con el que viaja la muerte cuando no quiere ser conocida y anda de incógnito".

El liberalismo, entonces, no decidiéndose por matar a Dios, lo concibe sin capacidad de obrar sobre el mundo; no aceptando que el mal provenga ni del hombre ni de Dios lo ubica en el gobierno, tratando de resolver las cuestiones políticas y sociales simplemente como fallas en el sistema político. Encuentra el mal, como decíamos anteriormente, cuando el gobierno pasa de manos de los parlamentarios al pueblo o al Rey. Pero el parlamento, la forma política del liberalismo, constituido en poder, niega lo que para Donoso son las características necesarias de todo gobierno humano: un poder concentrado, perpetuo y limitado que, en situaciones excepcionales, pueda, a su vez, obrar milagros. Con la división de poderes niega la unidad de la comunidad; con el llamado a elecciones basadas en un "contrato" entre gobernantes y gobernados niega su perpetuidad y condenado por las disputas entre los parlamentarios conduce a la inacción política y tiende a degenerar en una tiranía que ya no encuentra límites.

Sigamos una vez más a Donoso en sus propias palabras: "La escuela liberal, enemiga a un mismo tiempo de las tinieblas y de la luz, ha escogido para sí no sé qué crepúsculo incierto entre las regiones luminosas y las opacas, entre las sombras eternas y las divinas auroras. Puesta en esta región sin nombre, ha acometido la empresa de gobernar sin pueblo y sin Dios; empresa extravagante e imposible: sus días están contados, por qué por un punto del horizonte asoma Dios y por otro asoma el pueblo. Nadie sabrá decir dónde estará en el tremendo día de la batalla, y cuándo el campo todo esté lleno con las falanges católicas y las falanges socialistas".

El liberalismo se encuentra en una situación intermedia entre las afirmaciones católicas y las negaciones socialistas; impotente para darle un impulso a la civilización no puede hacer nada frente a la irrupción del socialismo, que sí tiene una visión teológica (o mejor dicho antiteológica) de los problemas. Los socialistas, al negar a Dios su existencia, son más consecuentes que

los liberales; no obstante, terminan ubicando al hombre en el lugar de Dios y de esta forma preparan el terreno para los males más terribles. El socialismo, sostiene el marqués, no es fuerte sino porque es una teología satánica, pero en cuanto tal, si bien aventaja al liberalismo sucumbe ante la teología católica (Divina). Tanto el catolicismo como el socialismo afirman dos cosas: el mal y la redención. La diferencia radica en que el primero afirma el mal del hombre y la redención por Dios y el segundo el mal de la sociedad y la redención por el hombre. Con las afirmaciones católicas no se hace otra cosa que afirmar que el hombre es hombre y realiza obras humanas; que Dios es Dios y acomete empresas divinas. El socialismo no ve sino en el hombre un Dios y en la sociedad las obras propias del hombre. Ahora bien, si el mal está en la sociedad, los socialistas se encuentran ante el escollo de demostrar de qué manera surgió. Si no surgió de Dios (ya que no existe) y no surgió del hombre (ya que es el encargado de redimirla y, por lo tanto, es perfecto y sólo obra el bien) al punto todo el sistema cae en la contradicción de explicar el origen del mal sin poder hallar para ello ninguna causa. Los socialistas son, en presencia de los católicos, dirá Donoso, niños que parecen hombres. "Negar el Dios trino para afirmar otro Dios; negar la humanidad bajo un aspecto para venir a afirmarla desde otro punto de vista; negar la sociedad con ciertas formas para venir a afirmarla después con formas diferentes; negar al hombre de cierta manera, para después venir a afirmarle de una manera o diferente o contraria, todo esto es entrar por la senda de tímidas, contradictorias y cobardes transacciones. El socialismo presente es todavía un semicatolicismo, y nada más". Es por ello que el socialismo, hijo del error, no puede, en última instancia, vencer al catolicismo.[17] Pasemos a nuestro último punto y veamos de qué manera el catolicismo se convierte para Donoso en el respaldo doctrinario de una dictadura política que ante la crisis revolucionaria pueda frenar la destrucción del orden llevada a cabo por las "escuelas racionalistas".

c) Para Donoso Cortés no alcanza sólo con enumerar y denunciar las contradicciones propias de la metafísica moderna: la verdad por sí sola carece de fuerza. El error puede causar grandes estragos, sobre todo si se considera que, si bien el hombre sólo recibe su castigo en la eternidad, el castigo de las sociedades se encuentra en el tiempo. La lucha en contra de los males modernos se da en la historia y no es sino una lucha por la interpretación metafísica de ella. Los principios católicos le permitirán a Donoso disponer de todo un andamiaje que ante situaciones extremas habiliten la toma de decisiones extremas que garanticen la permanencia de la armonía que existe para él entre la libertad y la autoridad. El hombre sólo es libre cuando obedece a Dios y esclavo cuando obedece a otros hombres. Frente a la crisis revolucionaria del 48 generada por el socialismo y el anarquismo y por la impotencia del liberalismo para refrenarla, Donoso apelará a una dictadura que, anclada en los principios católicos, pueda detener, al menos temporalmente, la irrupción del mal en el mundo.

Vimos por un lado cuál es el diagnóstico que Donoso realiza de la situación europea de mediados del siglo pasado. Por otro lado vimos de qué manera, para Donoso, el liberalismo es incapaz de hacer frente a la crisis revolucionaria, y cómo su pretensión de resolver los conflictos políticos por medio de la discusión y el sistema legal vigente sólo favorece la destrucción del orden a manos de los socialistas y los anarquistas. Advertimos, también que, según Donoso, la tendencia de la lógica propia de la metafísica moderna no conduce a la libertad, sino más bien al despotismo. Caído el principio de legitimidad tradicional y desterrada la libertad de Europa, Donoso hará un llamado a la dictadura como única forma posible de restaurar la relación entre libertad y autoridad. Dice el filósofo español en su famoso discurso sobre la dictadura pronunciado en el Congreso madrileño que "la cuestión no está entre la libertad y la dictadura; si estuviera entre la libertad y la dictadura yo votaría por la libertad, como todos los que nos sentamos aquí"; la cuestión, entonces, no está entre la

libertad y la dictadura, sino entre una dictadura que conduce necesariamente al despotismo (la dictadura de la insurrección que bajo la pretensión de liberar al hombre lo conduce a la servidumbre más abyecta) y una dictadura que, anclada en los principios católicos, provoque una reacción religiosa y restaure el equilibrio entre libertad y autoridad; "la dictadura será, simplemente, una respuesta racional a la secularización total de la soberanía, para evitar el despotismo que surge cuando los hombres pretenden instaurar en la tierra lo que es propio del cielo. En situaciones de normalidad el dictador es absurdo; ante la catástrofe, es imprescindible. Su legitimidad reposa, en la función que lo define, la cual a su vez supone una cosmovisión, que (...) en su producción más tardía es católica, pero de un catolicismo que responde mejor que cualquier otro cuerpo ideológico a las exigencias de la racionalidad gubernativa como equilibrio". Ante la situación de una crisis que no puede ser resuelta dentro del marco de la legalidad, Donoso apelará a un principio de legitimidad más alto, la teología política católica, que será el sustento de un gobierno que pueda evitar, al menos por un tiempo, el avance de la lógica moderna hacia la absolutización de la razón humana. La temporalidad de lo político exige una decisión perentoria que no se quede en las medias tintas liberales y que frene el círculo vicioso entre tiranía y revolución que conduce al despotismo y al caos. Ante el peligro de la tiranía y el peligro de la revolución (como dos principios de desorden), Donoso encuentra en los principios católicos el último refugio en contra de una razón que, considerada como soberana, engendra demonios.

Schmitt en Weimar: la crítica al liberalismo

Proponemos ahora rastrear la crítica que Schmitt realiza del liberalismo durante el período de la República de Weimar. Nuestra interpretación encuentra que la crítica que formula Schmitt tiene un carácter dual: por un lado sostiene que el liberalismo cumplió un papel en la historia, y que aliado a la democracia, destruyó el principio de legitimidad monárquico; la razón de la caducidad del liberalismo la encuentra, en este registro, en que, una vez muerto el Rey y desaparecidos todos los presupuestos propios del liberalismo, éste ya no tiene razón de ser. Este primer argumento de tipo histórico espiritual convive, creemos, con una crítica ontológico- política del liberalismo en la que Schmitt descubre en la metafísica liberal la incapacidad que tiene, tanto teórica como prácticamente, de hacer frente a la situación excepcional; su crítica al liberalismo es una crítica de la neutralización del conflicto político asentada en la ilusión del normativismo y del universalismo humanista que lleva, según Schmitt, a la incapacidad de pensar la decisión como última ratio de la soberanía y, en suma, a la incapacidad de pensar la política fuera de la normalidad legal, a la imposibilidad de pensar la política en los momentos de creación, de ruptura o de conflicto.

Para rastrear los dos aspectos de esta crítica recorreremos detenidamente algunos de los textos más significativos que el autor escribió durante la República de Weimar, ya que es durante este período cuando Schmitt concibe el peligro al que conduce la pretensión liberal de aplazar toda decisión y escapar a la temporalidad de lo político.

a) En *El concepto de lo político*, Schmitt se propone establecer cuáles son las distinciones específicas de lo político como campo autónomo de la realidad. Para iluminar la crítica al liberalismo que Schmitt realiza en este texto, trataremos, por un lado, en el aspecto ontológico-político, la relación que encuentra Schmitt entre toda teoría política y la profesión de fe antropológica que cada una sostiene, y por el otro, en el plano histórico espiritual, el tratamiento schmittiano de la acusación de violencia que realizó el liberalismo durante el siglo XIX contra la política y el Estado, a través del desplazamiento del conflicto político a discusión en el plano espiritual y negociación en el plano económico, esto es, a través de la neutralización del conflicto y de la negación de su carácter esencialmente político. La crítica en este texto, no obstante, veremos que se mueve centralmente en las consecuencias nefastas que trae para Schmitt la pretensión liberal de erradicar la política del mundo, pretensión que está sustentada en sus premisas

antropológicas y metafísicas. Schmitt sostiene que "no hay una política liberal en sí, sino siempre una crítica liberal de la política". El liberalismo se refiere sólo a la lucha interna contra el poder del Estado y genera una serie de mecanismos para controlarlo y garantizar la libertad de los individuos mediante la división de poderes y los controles normativos. Esta incapacidad para pensar lo político tiene su origen en la concepción antropológica del hombre del liberalismo. La creencia liberal se orienta en una profesión de fe positiva con respecto a la antropología del hombre, esto es, cree que el hombre es bueno por naturaleza; desde esta concepción no es necesaria la idea de una autoridad que, a través del ejercicio de su soberanía, garantice la paz y el orden al interior de la comunidad debido a que los hombres, al no tener una naturaleza conflictiva, dejados a su libre albedrío, generarían espontáneamente el orden social y no se enfrentarían entre sí. Para Schmitt, la esfera de lo político está dominada por la posibilidad real de la distinción de un enemigo, lo que presupone una concepción negativa de la naturaleza del hombre. Moviéndose en un término medio entre las concepciones más autoritarias (que presuponen la maldad natural del hombre) y las anarquistas (que son consecuentes con la premisa de la bondad natural del hombre), el liberalismo, mediante la proposición de un hombre bueno, pretende subordinar el Estado a la sociedad para garantizar los derechos de los individuos; "para los liberales, la bondad del hombre no significa otra cosa que un argumento con ayuda del cual el Estado es puesto al servicio de la sociedad: ellos afirman que la sociedad tiene en sí misma su propio orden y que el Estado es sólo un subordinado de ella, controlado con desconfianza y limitado dentro de límites precisos"). La hostilidad frente al Estado y la política crece a medida que la confianza en la naturaleza del hombre aumenta. El liberalismo no niega de modo radical al Estado –no es consecuente, por lo tanto, con su premisa de la bondad natural del hombre; bajo la doctrina de la división de poderes no funda una teoría del Estado, sino una forma de limitar el ejercicio del poder (considerándolo como algo malo y corruptor del hombre). El liberalismo es incapaz de formular una teoría política propia porque parte de la base de una antropología positiva del hombre y se encuentra, siempre, obligado a pensar la forma de garantizar los derechos individuales. Dado que, según lo define Schmitt, lo político se asienta en la capacidad de distinguir amigo-enemigo, y que su horizonte y presupuesto es la posibilidad de dar la vida por esta oposición existencial, sería inconsistente que el individuo liberal estuviera dispuesto a matar o a morir por una decisión que obedezca a otros fines que no sean los del propio individuo. "En casos determinados la unidad política requiere el sacrificio de la vida; esta pretensión no puede, de ningún modo, fundarse y sustentarse en el individualismo del pensamiento liberal. Un individualismo que diera el poder de disponer de la vida física del individuo a algo diferente al individuo mismo carecería de sentido, del mismo modo que una libertad liberal acerca de la cual fuese otro, y no el propio titular de la libertad, quien decidiera su contenido y su alcance".

Esta incapacidad teórica del liberalismo para pensar lo político, no obstante, no le impidió actuar políticamente en contra de una forma de Estado y un poder político particular. Esto nos introduce al segundo aspecto de la crítica al liberalismo: según Schmitt en la acusación de político y violento contra todo movimiento que se le oponga, el liberalismo propugnó una forma de dominación que, desconociendo los límites propios de lo político, conduce a la radicalización del enfrentamiento, a la eliminación de toda distinción precisa entre guerra y paz, amigo y enemigo, y a la transformación de la guerra en la última cruzada en contra del último enemigo de la humanidad al que se demoniza y se lo presenta como lo otro de lo verdaderamente humano.

El liberalismo, sostiene Schmitt, se mueve dentro de la polaridad de ética y economía, denostando a lo político como el lugar en el que las cosas se resuelven por medio de la violencia y buscando mediante la discusión en el plano espiritual y la negociación y el intercambio en el plano económico propiciar una convivencia sin fricciones. Desmilitariza y despolitiza todos los conceptos políticos transformando la lucha y el enfrentamiento en

el plano espiritual en discusión y en el plano económico en competencia. Elimina los límites entre guerra y paz bajo el horizonte de una discusión eterna y una competencia eterna de la que derivaría el equilibrio. Los polos de ética y economía se enfrentan a la política como ámbito de la "violencia conquistadora" y el Estado se convierte en el mecanismo mediante el cual se deben garantizar los derechos de los individuos. Así, mediante la transformación de todo enfrentamiento político en discusión en el plano espiritual y negociación y competencia en el plano económico, el pathos liberal se rebela frente a la violencia y a la intervención en los asuntos particulares, llegando así a una multiplicidad de argumentos desmilitarizados y despolitizados que conducen a concebir al Estado y a la política sólo como el guardián de los intereses de los individuos.

El liberalismo, levantando la acusación de violencia contra el Estado y la política, se valió de la concepción iluminista de progreso del siglo XVIII, presuponiendo que el progreso de la técnica y de la economía estaría acompañado del progreso de la razón y de la libertad. Esta concepción se enfrentó polémicamente contra la contrarrevolución acusando de política, o sea, violencia, todas las pretensiones de restauración o de imposición de un gobierno que no fuera el parlamentario. Pero, sostiene Schmitt, un dominio sobre los hombres fundado sólo en lo económico, aparece como un terrible engaño; "con la ayuda de estas definiciones y construcciones que finalmente giran en torno a la polaridad de ética y economía, no es posible extirpar al Estado y la política y despolitizar el mundo (...) Esencialmente no belicosa y, justamente basándose en la ideología liberal, es sólo la terminología (...) El adversario no se llama ya enemigo, pero por eso mismo es presentado como violador y perturbador de la paz, hors-la-loi y hors l´humanité, y una guerra efectuada para el mantenimiento y la ampliación de posiciones económicas de poder debe ser transformada, con el recurso de la propaganda, en la "cruzada" y en la última guerra de la humanidad. Éste es el fruto de la polaridad de ética y economía".

El núcleo de la crítica que Schmitt realiza en El concepto de lo político se funda, entonces, por un lado, en la incapacidad que tiene el liberalismo de pensar lo político debido a su concepción antropológica, lo que conduce, según el jurista alemán, a desatender el vínculo necesario entre la protección y la obediencia y a promover la irrupción de poderes intermedios que sin asumir los riesgos de lo político se favorecen con todos sus beneficios. Por el otro lado, la crítica al liberalismo se dirige a que éste actúa políticamente, pero de manera encubierta, cuando, calificando a sus adversarios como políticos y violentos, monopoliza el concepto de humanidad. Este monopolio del concepto de humanidad lleva, según Schmitt, a la descalificación del enemigo, transformando el enfrentamiento con él en el último paso para conseguir la tan anhelada paz perpetua y utilizando para ello todos los medios de destrucción. Si el otro no es ya humano, su eliminación se hace necesaria para la verdadera convivencia, lo que conducirá a una guerra que, desatendiendo los límites propios de lo político, se propondrá no ya mantener al enemigo dentro de sus propios límites sino exterminarlo.

b) "La cuestión de la soberanía es la cuestión de la decisión de un conflicto existencial. Hay varios métodos de poner fin y término pacífico a los litigios (...) pero por mucho que se puedan solventar, con buena voluntad y mediante hombres discretos y justos, diferencias, diversidades de opinión y litigios, un conflicto existencial no puede allanarse de ese modo. Todo pueblo políticamente existente decide con forzosidad él mismo y a su propio riesgo las cuestiones de su existencia política. Incluso la cuestión de si una cuestión es existencial, sólo puede ser decidida por él en tanto que exista políticamente". La cuestión de la soberanía ocupa un lugar central en la reflexión schmittiana; en Teología política, la crítica que Schmitt realiza del liberalismo estará enfocada en la incapacidad que tiene la metafísica liberal para pensar la soberanía y decidir ante la irrupción de fuerzas sociales que, amparadas bajo el Estado de derecho, pueden conducir a la guerra civil y a la disolución de la

comunidad política. El núcleo de la crítica de Schmitt al liberalismo en torno al concepto de soberanía es que el liberalismo, mediante la división de competencias y el control recíproco de los diferentes órganos del Estado, pretende resolver los conflictos dentro del marco del sistema normativo y, frente al caso de excepción (cuando el conflicto se da en términos existenciales y no se puede resolver apelando a ningún sistema normativo), se encuentra impotente para garantizar la continuidad del orden o para fundar otro nuevo.

Lo que el liberalismo no está en condiciones de comprender es que todo sistema normativo descansa no en una norma, sino en una decisión. Soberano, dice Schmitt, es quien decide sobre el caso de excepción; desde el punto de vista normativo la decisión nace de la nada, esto es, no tiene otro fundamento que el de una subjetividad que se afirma y que decide qué es el orden, la seguridad y el bien en una comunidad política dada. La decisión tiene sentido no por la racionalidad de lo decidido, sino porque esta decisión es lo que permite el funcionamiento normal de una comunidad política. El liberalismo, debido a la concepción que tiene de la ley que, como veremos más adelante, es la de una norma general y racional opuesta a toda voluntad particular, es incapaz de hacer frente a las situaciones que no pueden ser resueltas dentro del sistema normativo vigente y que precisan de una fuente de legitimidad que no es normativa sino política. Schmitt recuperará, opuesta a esta concepción liberal de la ley, la máxima hobbesiana de que no es la verdad, sino la autoridad, la fuente de la ley; el Estado, en la figura del soberano, puede suspender el Derecho por el derecho que tiene a su propia conservación. Para decirlo con otras palabras, frente a la irrupción del mal en el mundo (sobre ésta también es el soberano quien decide si existe o no, o sea, si se está ante una situación normal o una excepcional) lo que mantiene la estabilidad de una comunidad política es esa decisión que pueda o bien reafirmar un orden de cosas o bien generar otro nuevo. El liberalismo no puede hacer frente a la situación excepcional, pues pretende resolver los conflictos por medio de la discusión racional, ignorando que, cuando el enfrentamiento es político, no hay posibilidad de llegar a acuerdo alguno, ya que la oposición se da en términos existenciales y no normativos.

Schmitt sostiene que todos los conceptos políticos provienen de conceptos teológicos secularizados; esta afirmación, con la que comienza el apartado tres de *Teología política*, nos permite entender la naturaleza del concepto de soberanía e iluminar la crítica schmittiana a la concepción liberal de la misma. Schmitt reconoce que para comprender qué forma política una época toma por evidente hay que preguntarse qué concepción del mundo, metafísica y teológica, tiene esa misma época, concepción de la que extrae toda su fuerza. Así, una época que piensa a Dios como productor y conservador del mundo, interviniendo a la vez mediante la formulación de leyes generales pero obrando también milagros, concebirá un soberano que es a la vez creador y conservador del Estado, que obra normalmente cuando la situación es normal y excepcionalmente cuando la amenaza de disolución de la comunidad se encuentra en ciernes. Pero una sociedad que considera que Dios creó el mundo pero luego se apartó de él, esto es, que Dios sólo obró por un acto general en el principio de los tiempos (deísmo), conduce a hacer desaparecer en la forma política el elemento decisionista y personalista que caracteriza al concepto mismo de soberanía. Es en este punto donde Schmitt encuentra la debilidad del liberalismo para hacer frente a la situación excepcional; el liberalismo parte de una metafísica deísta por lo que no concibe otra lógica que no sea la de la legalidad y se opone a toda intervención de una voluntad política. El andamiaje normativo del liberalismo funciona más como un límite de la soberanía y de la voluntad política que como una afirmación de algún tipo de orden, y es esta negación del concepto de soberanía y el aplazamiento de toda decisión bajo el supuesto de que discutiendo se puede llegar a un acuerdo, lo que a Schmitt le parece denostable del liberalismo. Al no asumir la responsabilidad de decidir sobre la situación excepcional, el liberalismo se encuentra

impotente ante la irrupción de fuerzas sociales, esencialmente antiliberales que, amparadas bajo el sistema normativo burgués, pueden conducir a la disolución de la comunidad política.

Estas teologías políticas (teísmo y deísmo) corresponden a los siglos XVII y XVIII, en los cuales una concepción de un Dios trascendente respecto del mundo coincidía con la creencia en un soberano trascendente al orden normativo. En el siglo XIX, dice nuestro autor, la noción de inmanencia adquiere cada vez mayor difusión; la tesis democrática de la identidad de gobernantes y gobernados, la identificación de Estado y derecho, provocó en los contrarrevolucionarios Donoso Cortés, De Maistre y De Bonald el intento por recuperar el concepto de soberanía en su concepción teísta, ya que avizoraban que un régimen sólo regido por la inmanencia no es un régimen de hombres sino de autómatas. Pero el siglo XIX, a pesar de los pensadores contrarrevolucionarios, adquiere cada vez más un carácter inmanente en el que el principio de legitimidad democrático reemplaza al otrora reinante principio de legitimidad monárquico. El liberalismo se encuentra en un punto intermedio entre estos dos principios, pero no representa, como veremos en el tratamiento del Estado burgués de derecho que Schmitt realiza en Teoría de la Constitución, ningún principio político. Cuando su enemigo político es el Rey, se aliará con la democracia para destronarlo. Pero una vez caído el principio de legitimidad monárquico, la democracia aparecerá como el fundamento último de las comunidades políticas y el liberalismo, en cuanto se convierte en un obstáculo para el libre desarrollo de las fuerzas democráticas, no puede oponerle a ellas ninguna forma política. Pasemos entonces a ver qué es lo que entiende Schmitt por democracia y cuál es la diferencia entre ésta y el liberalismo.

c) La distinción entre parlamentarismo y democracia que Schmitt realiza en su texto de 1923 *Sobre el parlamentarismo* permitirá iluminar, sobre todo, el primer aspecto de su crítica al liberalismo que hemos denominado histórico-espiritual. La crítica al liberalismo tomará aquí la forma de crítica del parlamentarismo que, si bien acompañó a la democracia en su lucha contra el absolutismo principesco, no necesariamente se encuentra vinculado con ella. Según Schmitt, una vez destruido el régimen monárquico tradicional, el Parlamento se transformará en una institución que ya no cumplirá las funciones para las que, dado el principio en el que está fundado el gobierno por discusión, estaba destinado. Si bien en este texto el núcleo de nuestra interpretación está centrado en la caducidad histórica del parlamentarismo, Schmitt detectará, para poner en evidencia los presupuestos en los que se asienta el parlamentarismo, la vinculación entre éstos y la metafísica liberal, por lo que también aquí juega un papel importante la crítica ontológico-política que realiza del liberalismo. Empecemos, pues, por la caracterización que Schmitt realiza del fundamento intelectual del parlamentarismo para pasar luego a la crítica que realiza del gobierno por discusión debido a su caducidad histórica.



¿Cuál es, entonces, el fundamento intelectual del parlamentarismo? El principio de la discusión pública, como el intercambio de opiniones determinado por el objetivo de convencer al otro, con argumentos racionales, de lo verdadero y lo correcto es el presupuesto que hace comprensible al parlamentarismo como forma de gobierno.

El parlamentarismo encuentra en la discusión pública, como proceso de controversias del que resultaría la voluntad estatal, su principio rector. El Parlamento sería el lugar en donde las partículas de razón dispersas en la sociedad se agrupan y se convierten en poder público. La causa de esta creencia, dice Schmitt, hay que buscarla en la metafísica liberal que presupone una armonía preestablecida entre los distintos individuos a la que se llega a partir de la libre competencia; lo correcto y lo justo surgiría en el Parlamento como resultado de ésta. De esta búsqueda de la verdad por medio de la discusión surgen las dos exigencias típicas del liberalismo: la publicidad, que originariamente se dirigió en contra de los secretos de Estado y con la que la opinión pública aparecía como el correctivo contra todo abuso de poder, y la separación de poderes que, dirigida polémicamente contra la concentración del poder en el monarca absoluto, creía encontrar en el equilibrio entre ellos el único límite contra la arbitrariedad. Pero el Parlamento sólo adquiere la importancia que tiene si se lo comprende como el encargado de legislar, esto es, de formular leyes generales y obligatorias para todos, que debido a que surgen como producto de la discusión racional, pueden acercarse a la verdad y a la justicia. Frente a la voluntad, que el liberalismo presupone arbitraria y por eso injusta, se le opone la verdad como fuente de la ley. El parlamentarismo se levanta como el único que mediante el equilibrio entre los poderes puede, a través de la formulación de leyes, oponer al poder puramente fáctico, la fuerza del derecho.

La crítica al parlamentarismo, y al liberalismo como fundamento intelectual de aquél, presupone la distinción entre la democracia, como principio de legitimidad que reemplaza a la legitimidad dinástica, y el liberalismo. Como señalábamos antes al pasar, para Schmitt el parlamentarismo puede ser la forma política de la democracia sólo cuando el Rey aún no ha sido destronado. El sistema parlamentario que durante la lucha contra la monarquía se presentaba como el representante del pueblo, una vez vencido el Rey perdió su sustento ya que, como veremos, las decisiones fundamentales son tomadas fuera de él. Cuanto más desaparecía el antagonista, esto es, el Rey como representante de la unidad política, tanto más decaía la función representativa del Parlamento como representante del pueblo en su homogeneidad. Una vez caído el Rey, el Parlamento se encontró ante la tarea de representar la unidad política frente al pueblo, o sea, frente a sus mismos electores. La alianza entre parlamentarismo y democracia sólo es efectiva cuando hay otra *persona* política (el Rey) frente a la que el Parlamento puede oponérsele como el "verdadero" representante del pueblo.

Veamos entonces qué es para Schmitt la democracia y en qué se diferencia del liberalismo. La democracia tiene como principio una serie de identificaciones (Estado y Ley, gobernantes y gobernados, dominadores y dominados) en las que las decisiones que se toman al interior de una comunidad política sólo tienen valor para quienes forman parte de ella y en la que la ley no representa otra cosa que la voluntad del pueblo. Esta concepción de la ley se opone al principio liberal de que la ley debe representar no una voluntad, sino más bien la verdad y la justicia. Mientras que la democracia parte del supuesto de la homogeneidad del pueblo que contiene, como toda igualdad política en un sentido sustancial, una desigualdad con respecto a aquellos que, por no pertenecer a la comunidad, son *extranjeros*, el liberalismo supone una igualdad entre todos los seres humanos que, más que un concepto político, forma parte de la concepción individualista y moral humanitaria que éste profesa. Schmitt se pregunta por qué razón se presupone que la mejor forma de representar al pueblo sea a través de un conjunto de personas en el Parlamento y si no sería posible también, mediante la identificación entre gobernantes y gobernados, representar al pueblo en una sola persona. La dictadura, esto es, la eliminación de la separación de poderes que propugna el liberalismo, puede ser fácilmente la forma política de la democracia.

La caducidad histórica del Parlamento está dada por un lado, entonces, por el hecho de que una vez depuesto el Rey el Parlamento

pretende representar al pueblo frente al pueblo mismo, ya que no tiene adversario al que oponerse. Pero el acento en *Sobre el parlamentarismo* está puesto, sobre todo, en que el Parlamento se convirtió en algo muy distinto de lo que decía ser, esto es, que ya no es el lugar en donde mediante la discusión se produce una ley racional y justa. El Parlamento se ha convertido, para Schmitt, en el lugar en el que las fuerzas sociales obtienen sus beneficios mediante la negociación y el intercambio de intereses. Contraponiendo discusión y negociación, Schmitt señalará que mientras lo primero implica una búsqueda de lo justo y lo verdadero por medio del intercambio de opiniones con los demás, la negociación no tiene como objetivo encontrar la verdad, sino obtener el mayor beneficio a través del cálculo de intereses. La discusión y la publicidad como fundamentos últimos del gobierno parlamentario sólo son una mera fachada, ya que las decisiones, sostiene Schmitt, se toman en comisiones cada vez más cerradas que responden no a una discusión de la que saldría el equilibrio, sino a intereses sociales y corporativos que nada tienen de racionales y que encuentran en la representación de sus intereses particulares por parte de los parlamentarios, la mejor forma de copar el Estado y gozar de las ventajas que éste brinda sin asumir las responsabilidades políticas. "El Parlamento, dice Schmitt, ha quedado despojado de su propio fundamento espiritual, perdiendo por completo su ratio todo el sistema de libertad de expresión, reunión y prensa, debates públicos e inmunidades y privilegios parlamentarios (...) Si la publicidad y la discusión se han convertido, con la dinámica misma del Parlamento, en una vacía y fútil formalidad, el Parlamento, tal y como se ha desarrollado en el siglo XIX, ha perdido su anterior fundamento y sentido". La crítica de Schmitt al parlamentarismo, como la forma de gobierno del liberalismo, está anclada, entonces, en que al convertirse en una vacía formalidad, permite el avance de fuerzas sociales que, amparadas en la lógica del Estado de derecho, utilizan el funcionamiento normal del Estado como armas para ganar posiciones en la lucha en contra de sus adversarios políticos internos. El conciliacionismo liberal presupone que los conflictos pueden ser resueltos por medio de una discusión racional, pero frente a la radicalidad del enfrentamiento político se encuentra impotente para refrenar a las fuerzas sociales que pueden conducir a la disolución de la comunidad política.

d) Pero es en *Teoría de la Constitución* en donde Schmitt rastreará de manera precisa de qué manera los principios liberales conviven en los estados modernos junto con los principios políticos, de manera tal de funcionar como límite para el ejercicio de la soberanía y de la voluntad política. El liberalismo, que en su lucha en contra del poder del monarca utilizó como único criterio legítimo de constitución sólo aquel que considera que el objeto de ésta es garantizar la libertad de los ciudadanos frente al poder del Estado, concibió a la Constitución como norma fundamental y soberana destinada a garantizar los derechos de los individuos. Frente a esta absolutización de la norma llevada a cabo por los liberales, Schmitt planteará que ninguna norma se establece por sí misma y que la Constitución, entendida en un sentido positivo, no es más que la decisión de una comunidad que, a través del titular del poder constituyente, sea el Rey o el pueblo, configura la unidad política. Schmitt dará cuenta, entonces, del carácter dual de las constituciones modernas y la convivencia en ellas de dos elementos distintos: el elemento liberal y el elemento político: "La tendencia del Estado burgués de derecho va en el sentido de desplazar lo político, limitar en una serie de normaciones todas las manifestaciones de la vida del Estado y transformar toda la actividad del Estado en competencias, limitadas en principio, rigurosamente circunscritas. De aquí resulta ya que lo característico del Estado burgués de derecho sólo puede integrar una parte de la total constitución del Estado, mientras que la otra parte contiene la decisión positiva acerca de la forma de la existencia política. Las constituciones de los actuales estados burgueses están, pues, compuestas de dos elementos: de un lado, los principios del Estado de derecho para la protección de la libertad burguesa frente al Estado; de otro, el

elemento político del que ha de deducirse la forma de gobierno propiamente dicha".

Veamos en primer lugar cuáles son los elementos típicos del Estado burgués de derecho para ponerlos en perspectiva con los elementos políticos que, siguiendo a Schmitt, posee toda comunidad que pueda llamarse soberana. Resultado de la metafísica liberal, los elementos propios del Estado burgués de derecho funcionan siempre como un límite al poder del Estado, por lo que, en situaciones excepcionales (cuando el Estado se encuentra en peligro) se le presentan como un obstáculo para su conservación.

Los elementos del Estado burgués de derecho se corresponden con el ideal de Constitución del individualismo burgués y contienen una decisión en el sentido de la libertad burguesa. En esta forma peculiar de Estado, éste aparece como servidor controlado de la sociedad, esto es, se encuentra sometido a, e identificado con, un sistema cerrado de normas jurídicas que le ponen límites a su accionar. Tiene como objetivo no la gloria del Estado, sino la protección de los ciudadanos contra el abuso del poder político. De este objetivo Schmitt deduce dos principios: el principio de distribución y el principio de organización. El primero está representado en los derechos fundamentales y postula que la libertad del individuo (anterior al Estado) es ilimitada en principio y que la facultad del Estado para intervenir en los asuntos de aquéllos es limitada en principio; la función del Estado es garantizar estos derechos absolutos (libertad de religión, derecho a la propiedad privada, libertad de opinión y de expresión, libertad de industria y de comercio, etc.) y proteger esta esfera de libertad del individuo aislado frente a toda posible invasión política o individual. El principio de organización está representado en la división de poderes; está destinado a asegurar la moderación de todos los órganos del Estado y a producir el equilibrio; para evitar todo abuso o concentración de poder en una voluntad unitaria distingue los poderes estatales y encierra el poder del Estado en un sistema de normas, establecido para garantizar las libertades burguesas.

El Estado burgués de derecho es también, esencialmente, un Estado legalitario, esto es, un Estado que se basa en el imperio de la ley, entendiendo por ella un concepto específico que posibilite distinguirla de un mandato o voluntad cualquiera; "la burguesía, en lucha por su libertad y su Estado de Derecho, adoptó aquí un concepto de Ley que descansa en una vieja tradición europea y que pasó, desde la filosofía griega, a la edad moderna, a través de la escolástica: Ley no es voluntad de uno o de muchos hombres, sino una cosa *general-racional*; no *voluntas*, sino ratio. Este concepto de ley, como norma jurídica recta de carácter general, busca desplazar el concepto político de ley como voluntad y mandato, dejando sin respuesta la pregunta por la soberanía y poniendo en su lugar la soberanía de la ley.

Estos elementos del Estado burgués de derecho, propios de la metafísica liberal, le permitirán a Schmitt desarrollar su crítica al liberalismo. El liberalismo, afirma Schmitt, parte de la idea de que el ejercicio de todo poder estatal puede comprenderse a partir de las leyes, con lo que no cabe ninguna conducta política de ningún sujeto; pero son precisamente las decisiones fundamentales las que escapan a todo control normativo. Frente a la situación excepcional, las normaciones típicas del Estado burgués de derecho actúan como límite para el ejercicio de la soberanía y para la conservación de la comunidad política, ya que, dirigidas a la protección de los derechos de los individuos, son siempre un límite al ejercicio del poder estatal.

Schmitt sostiene que el liberalismo es incapaz de resolver los conflictos en momentos de ruptura del orden normativo: pretendiendo siempre aplazar la decisión, el liberalismo obedece a una racionalidad que no puede pensar sino que el equilibrio es lo que naturalmente debe surgir de las relaciones sociales, por lo que cuando la situación no obedece al cálculo racionalista y a la previsión que brinda el sistema normativo, el liberalismo no puede enfrentarse a la irrupción del mal en el mundo (aparezca éste bajo la forma de crisis extrema, revolución, dictadura injusta, etc.). En los momentos de excepción aparece claramente la dualidad de los modernos

estados: privilegiando el elemento político, el poder constituyente se presenta allí como anterior a toda norma y suspende el orden jurídico para conservar la unidad política. Los dos principios que Schmitt deduce del Estado burgués de derecho le permiten afirmar que, pensados para la protección de los individuos (ya que parten de la libertad ilimitada de ellos frente al Estado y de la necesidad de controlar el poder dividiéndolo), no implican ninguna forma política positiva, sino, siempre, un control de las atribuciones del Estado por lo que cuando la crisis no puede ser resuelta por el sistema normativo, son para la comunidad política un obstáculo para su conservación.

e) La crítica al liberalismo en *Legalidad y legitimidad* tomará la forma de crítica del positivismo jurídico. El positivismo jurídico considera que el concepto de legalidad es el único criterio de legitimidad del orden. Veamos, entonces, cuál es para Schmitt el peligro de pensar que el orden descansa, no en una decisión, sino en un sistema cerrado de normas jurídicas. Para llegar a ello es necesario acompañar al jurista alemán en la distinción que realiza entre cuatro formas de Estado; tres de esas formas (Estado gubernativo, Estado administrativo, Estado jurisdiccional) conciben que detrás del funcionamiento normal del Estado de derecho se encuentra una voluntad dotada de existencia real e inspirada en el derecho como principio de legitimidad; la cuarta (el Estado legislativo parlamentario) se constituye como un sistema cerrado de legalidad en el que es ley todo lo que se crea de acuerdo con un procedimiento formal con el concurso de la representación popular. El Estado legislativo parlamentario (así llama aquí Schmitt al Estado de derecho propio del liberalismo, que como vimos anteriormente fue nombrado como Estado burgués de derecho o gobierno por discusión) proclama el imperio de la ley, o mejor dicho, afirma que ya no hay poder soberano; está dominado por normas impersonales y predeterminadas, contiene una separación entre la formulación de la ley y su aplicación, que evitaría toda dominación y mandato personal y funda su obediencia en la legalidad general de todo el sistema estatal. Esta forma de Estado está amparada en una fe metafísica en la figura del legislador que, como veíamos antes en el análisis de Schmitt sobre el parlamentarismo, gracias a la discusión y el intercambio de opiniones produce leyes que están vinculadas estrechamente con la razón y la justicia. Sin esta fe el Estado legislativo parlamentario sería un absurdo. Y es por este lado que Schmitt criticará a esta forma de Estado, ya que una vez que se abandona la creencia en la sabiduría del legislador o en la razonabilidad y justicia de la ley surgida mediante la deliberación, el concepto de legalidad cae en un formalismo sin sentido.

Rastreando la desaparición del derecho a resistencia que presupone la capacidad de distinguir entre un orden justo y otro injusto, Schmitt plantea los peligros que contiene la pretensión que tiene esta forma de Estado de que sólo mediante un recuento aritmético de los votos de la mayoría, esto es, sin ninguna afirmación positiva con respecto a los valores, se pueden establecer gobiernos legítimos. El problema se presenta cuando la homogeneidad del pueblo no existe, esto es, cuando los poderes sociales indirectos presentan a una sociedad desgarrada y dividida en intereses contrapuestos, que no dispuestos a asumir las responsabilidades de lo político, pueden incluso habilitar a clausurar el mismo Estado legislativo parlamentario y conducir a una guerra civil o a un gobierno que, con el monopolio de la legalidad y con la fuerza que las leyes tienen en este sistema, destruya la sociedad. La neutralidad frente a los valores, propia de la racionalidad liberal, y la pretensión de fundar un orden social en un conjunto de normas y procedimientos, por el temor a que la voluntad de una autoridad sea la fuente de la ley, conduce a que el partido que haya llegado por medios legales al poder pueda, mediante el monopolio de la legalidad, utilizar todos los medios legales y producir todos los que necesite para anular a cualquier tipo de oposición.

El positivismo jurídico, heredero del liberalismo, reduciendo el criterio de legitimidad de un régimen no a una decisión sobre lo justo o lo injusto, sino a la legalidad del sistema normativo y a la eficacia, se encuentra impotente ante la irrupción de fuerzas sociales (Schmitt seguramente está

pensando en el comunismo, pero el razonamiento también es válido para el nazismo) que llegando por medios legales al poder terminen destruyendo todo orden, utilizando a la legalidad como arma de lucha en una guerra civil.

Me gustaría concluir el punto II con una cita, algo extensa, de un texto que no pertenece a este período, en la que Schmitt da cuenta de la manera en que las contradicciones propias de la metafísica liberal condujeron al liberalismo a encontrarse impotente frente a fuerzas antiindividualistas producidas al amparo del Estado, al que habían concebido como un sistema cerrado de normas. "El pensamiento de Hobbes penetra y actúa eficazmente en el Estado legal positivista del siglo XIX, pero sólo se realiza en forma que podríamos llamar apócrifa. Los antiguos adversarios, los poderes "indirectos" de la Iglesia y de las organizaciones de intereses, vuelven a entrar en escena transfigurados, como partidos políticos, sindicatos, asociaciones sociales; en una palabra, como "poderes de la sociedad". A través del Parlamento lograron apoderarse de la legislación y del Estado legal y hasta pudieron llegar a creer que habían conseguido enganchar al Leviathan a su carruaje. La cosa no les fue difícil gracias a un sistema constitucional, cuyo esquema consistía en un catálogo de las libertades individuales. La pretendida esfera privada libre, garantizada de esta suerte, fue sustraída al Estado y entregada a los poderes "libres" de la sociedad. (...) El dualismo Estado y sociedad se convirtió en un pluralismo social, propicio al triunfo fácil de los poderes indirectos. "Indirecto" vale tanto como decir "poder que se ejercita sin riesgo propio y –recogiendo la frase exacta de Jacobo Burckhardt– por medio de poderes temporales que han sido maltratados y humillados". Es propio de un poder indirecto perturbar la plena coincidencia entre mandato estatal y peligro político, poder y responsabilidad, protección y obediencia y, amparado en la irresponsabilidad de un gobierno indirecto, pero no menos intenso, obtener todas las ventajas sin asumir los peligros del poder político.

Este método típicamente indirecto, a deux mains, les permitió emplear su acción en cosa distinta de la política, a saber: en la religión, la cultura, la economía y en los asuntos particulares, sin dejar por eso de aprovechar para sí todas las ventajas del Estado (...) Las instituciones y los conceptos del liberalismo sobre los que el Estado legal positivista se asentaba, se convirtieron en armas y posiciones fuertes de poderes genuinamente antiliberales.

El pluralismo de los partidos llevó a su perfección el método de destrucción del Estado propio del Estado liberal. El Leviathan, como mito del Estado "máquina magna", se quiebra por obra de la distinción entre Estado y la libertad individual, en una época en que las organizaciones de esa libertad individual no eran sino cuchillos con los que las fuerzas antiindividualistas descuartizaban al Leviathan y se repartían entre sí su carne. Así fue como el Dios mortal murió".

Reflexiones finales

En *Romanticismo político* dice Schmitt que "el criterio (político) consiste en si existe o no la capacidad de diferenciar lo justo y lo injusto. Esta capacidad es el principio de toda energía política, tanto de la revolucionaria, que se apoya en el derecho natural o humano, como de la conservadora, que se apoya en el derecho histórico". El liberalismo se les presenta tanto a Donoso como a Schmitt como aquel movimiento incapaz de decidir qué es el orden justo, la seguridad, y el bien en una sociedad desquiciada por la crisis. Éste es el nervio de su crítica: aplazando la decisión que ponga fin a la crisis y pretendiendo resolver el conflicto político irreductible a través de la discusión o del orden normativo existente, el liberalismo abre la puerta a las tendencias que, negando la política y la autoridad como fundamentos del orden, conducen a la disolución de la sociedad y a la guerra civil.

La crítica de Donoso al liberalismo y al socialismo se fundamenta en una visión cristológica de la historia, que lo conduce a pensar que sólo un régimen político que saque sus principios del catolicismo podrá articular libertad con autoridad, para así establecer el orden. Si bien Schmitt también considera que

el catolicismo romano es, como principio formativo del orden, superior al liberalismo y al socialismo (Schmitt, 1993), ya que entiende muy bien lo que significa el concepto de representación, o sea, la necesidad de que exista un representante personal que pueda ligar los principios trascendentes con la pura inmanencia, no podemos decir que, para el jurista alemán, el orden solamente pueda estar fundado en los principios católicos, sino que éste descansa en la decisión existencial que una comunidad adopta para configurar su unidad política. Y es que para Schmitt, a diferencia de Donoso que cree, como veíamos anteriormente, que el peligro para las sociedades europeas está intrínsecamente ligado a la divinización del hombre propia de la modernidad política, en la modernidad coexisten dos tendencias: la racionalidad despolitizante y neutralizadora, y la racionalidad de lo político. Inauguradas ambas en la concepción del Estado hobbesiano como el Dios mortal que, por un lado, pone fin a las guerras civiles religiosas estableciendo un espacio pacificado en el que la convivencia está garantizada gracias a la decisión del soberano y que, por el otro, funciona como una máquina sólo encargada de garantizar la protección a cambio de la obediencia, se irán desarrollando a lo largo de la modernidad, la una siempre ante la esperanza de conseguir la tan anhelada paz perpetua y produciendo por ello el desplazamiento del conflicto político a otra esfera, la otra queriendo asumir las responsabilidades de lo político y el carácter necesariamente conflictivo de la naturaleza humana, delimitando la esfera del conflicto bajo líneas de amistad y enemistad. La soberanía ocupará en Schmitt el lugar que para Donoso representan los principios católicos; como lo ha señalado Jorge Dotti, "ese elemento de personalidad concreta (...) significa que la forma se hace presente en la persona del soberano, de aquel que pronuncia la decisión excepcional ante la crisis también excepcional. No hay orden político, y no hay convivencia in-formada políticamente sin la acción fundacional de quien, ante la inanidad de la normatividad normal, responde creativamente a la irrupción del mal en el mundo (...). Cuando se derrumban la previsibilidad del cálculo racionalista-utilitario (...) y las armonías espontáneas, entonces una persona –el actor político– condensa en sí la función de representar el punto de la cruz o de la convergencia de la trascendencia (constituyéndose así la autoridad, que es a la vez poder jurídico-político) y la inmanencia (el mundo, desquiciado por la crisis y a la espera del nuevo ordenamiento). La soberanía es cristológica, pues es forma encarnada".

Pero con esto no queremos decir que la reflexión donosiana sea pre-moderna; por el contrario, según la interpretación de Schmitt y la nuestra propia, la lucha de Donoso contra el socialismo y contra el liberalismo presupone, necesariamente, la pérdida del monopolio, por parte de la Iglesia católica, de la interpretación de la palabra divina. Donoso es moderno porque su lucha es una lucha por la interpretación del sentido de la historia en contra de la divinización del hombre llevada a cabo por las "escuelas racionalistas".

Las diversas neutralizaciones y despolitizaciones propias de la modernidad conducen, tanto para Donoso como para Schmitt, a una monopolización de lo humano por parte de uno de los contendientes que, en nombre de principios humanitarios y pacifistas, puede llegar a producir terrores inhumanos en contra del enemigo, tanto interno como externo que, considerado como enemigo absoluto y, por tanto, *hors l´humanité*, no tiene ya ningún derecho. Frente a ellas se levantan el jurista alemán y el marqués de Valdegamas, el primero con su intento de restitución de lo político, ligado al concepto de soberanía, el segundo con su apelación a los principios católicos.

La labor llevada a cabo por Donoso Cortés y Carl Schmitt permite, a partir de la puesta en evidencia de los supuestos metafísicos del liberalismo, elaborar una crítica a la modernidad política que no atienda sólo a una racionalidad instrumental, sino que también se pregunte por los valores que ella misma, a veces sin saberlo, profesa.

Donoso Cortés: ¿pensador español o europeo? Actualidad y vigencia de su pensamiento

Miguel Ayuso

El año 2009 se cumplieron los doscientos años del nacimiento en Valle de la Serena, en la Extremadura leonesa, de Juan Donoso Cortés, uno de los escasos pensadores políticos españoles (y más ampliamente hispanos) que han recibido reconocimiento (que no es lo mismo que aprecio) universal durante la Edad contemporánea. La historia de su fama, irregular, guadianesca si se permite una referencia castiza, comienza en los mismos días de su vida no demasiado larga y en los años inmediatamente siguientes a su muerte. Amigo de Guizot, Montalembert, De Broglie o Veuillot, Francia constituye el escenario principal de su reputación. Y Francia era, y ha seguido siendo, no lo olvidemos, la sede donde brotan y renuevan los «movimientos católicos» de todo signo. Pero no concluía ahí el horizonte vital e intelectual donosiano, pues alcanza al cardenal Fornari, al conde Raczynski o al canciller Metternich.

Cierto es que tras esos brillos pasajeros, aunque dieran lugar a algo de permanente a través de la edición de sus obras en castellano y en las principales lenguas, sobrevino un período de olvido, hasta el punto de que el costumbrista Mesonero Romanos hubo de descubrir a finales del siglo XIX la tumba perdida de Donoso. Eclipse que concluyó con la resurrección, en parte propiciada por la atención tan famosa como perturbadora que le prestara Carl Schmitt en el cénit del siglo XX, y luego prolongada más discretamente hasta nuestros días. Piénsese, a este respecto, que después del libro de Schmitt, y de las no pocas páginas que lo siguieron para contradecirlo o apuntalarlo, se han vuelto a reeditar algunas de las más incisivas del extremeño en las principales lenguas.

Si nos ceñimos en exclusiva a su obra sin duda más importante, el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, encontramos que en los años setenta Giovanni Allegra lo tradujo de nuevo al italiano y le puso un prólogo. Pocos años después, Arnaud Imatz volvía a editar en Francia, también con un comentario liminar, la versión de los Veuillot. Mientras que se volvía a estampar la versión inglesa de Madeleine Vinton Goddard, con un agudo estudio del profesor Frederick D. Wilhelmsen, que antepondría otra nota en 1995 al interesante libro biográfico e interpretativo de Robert A. Herrera). Finalmente, Günther Maschke lo vertía de nuevo al alemán, acompañándolo de un amplio comentario. Sin necesidad de mirar hacia fuera, por esos años, el padre Carlos Valverde, S.J., completaba una edición crítica sensiblemente mejorada, aunque no exenta de errores, de las Obras completas del extremeño. Mientras que don Federico Suárez Verdeguer cerraba una dedicación de casi cincuenta años a los estudios donosianos con la completísima *Vida y obra de Donoso Cortés*.

La vida y la entera ejecutoria de Donoso aparecen marcadas por una profunda evolución. Que comienza con el joven liberal tout court que hace amistad con Quintana. Que muda hacia el liberalismo doctrinario del partido moderado en la parte central de su vida. Y que concluye con el alejamiento total respecto de cualquiera de las escuelas liberales al tiempo que con el abrazo de la verdad católica íntegra. Sin embargo, la presentación anterior de su transformación, de un lado, quizá resulte sumaria en exceso y, de otro, no alcance a exhibir totalmente su condición de inacabada.

Se hace preciso, pues, distinguir entre la conversión religiosa y la intelectual y política. La primera, para empezar, y en sus propias palabras, debe relativizarse: «Yo siempre fui creyente en lo íntimo de mi alma; pero mi fe era estéril, porque ni gobernaba mi

pensamiento, ni inspiraba mis discursos, ni guiaba mis amores». Hoy sabemos lo que supusieron en tal sentido la muerte de su hermano Pedro y el trato de Santiago Masarnau. La segunda, por más que haya quien prefiera subrayar la continuidad sobre la ruptura, resulta más palmaria. En una de sus cartas a Montalembert lo resumió Donoso en dos trazos geniales: «Mi conversión a los buenos principios se debe, en primer lugar, a la misericordia divina y después al estudio profundo de las revoluciones». Por eso, aunque se puedan distinguir los niveles, también deben considerarse en su conmixtión.

En este sentido es dado caracterizar su evolución como una evolución con signo y, al mismo tiempo, una evolución truncada. Empezando por esto último, el cambio no aparece completo en el orden intelectual. La coyuntura del tiempo y las características de su formación lo impedían de modo súbito. Algunas de las objeciones que se le han levantado en cuanto al fideísmo y el tradicionalismo filosófico, en general exageradas, se explican así como límites de un pensamiento que está madurando fuera de las categorías en que había comenzado a forjarse). Pero tampoco en el orden político era posible un cambio total que sólo podría haberle conducido a los predios del carlismo, contra el que sin embargo guardaba un pesado lastre patético difícil de arrojar por la borda de una sola vez. Como ha observado el inolvidable Álvaro d´Ors, Donoso, liberal de origen y «europeo» de ejercicio, no supo entender en su último fondo la tradición no-estatal de España y, de resultas, la genuina reacción tradicionalista del carlismo frente al designio estatalizador del borbonismo dieciochesco. Ahora bien, apuntadas las cautelas, no puede dejar de observarse tampoco el neto signo que marca su peregrinar y que se instala en la teología de la historia y de la política. Porque no se queda en la crítica de un gobierno o de un régimen concreto. Como tampoco se limita a afirmar sin discernimiento el remedio de la dictadura. Contra Schmitt lo observaron muchos, mi maestro Eugenio Vegas Latapie por ejemplo, al destacar que la dictadura donosiana es sólo un remedio provisional y urgente al servicio de una legitimidad permanente y estable que no es otra que la monarquía tradicional.

Y es que la originalidad de Donoso Cortés, ha escrito el profesor Canals, otro de mis maestros, transita precisamente por un ultramontanismo a la española, consciente y explícitamente antiliberal, que enlaza con una monarquía hereditaria, que –escribió Donoso– «tal y como existió en los confines que separan la monarquía feudal y la absoluta, es el tipo más perfecto y acabado del poder político y de las jerarquías sociales». No es extraño, pues, que concepción católica y monarquismo hubieran de fundirse en su pensamiento, convencido como estaba –según rubrica en cabeza del Ensayo– de que «en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica». Ahí radica la fuente de lo que podríamos bautizar no sin alguna reserva su «teología política», que se resuelve en una verdadera teología de la historia centrada en la denuncia profética del liberalismo. Por eso Donoso es superior a Tocqueville, con el que se le compara frecuentemente, a veces para oponerlos: el primero piensa como teólogo mientras que el segundo lo hace como sociólogo. La mudanza de los tiempos desde mediados del ochocientos hasta nuestros días no ha hecho más que confirmar la genialidad de ambos, pero en particular la de nuestro coterráneo, que vio que había todavía salvación para los individuos, pero no para las sociedades, «porque el espíritu católico, único espíritu de vida, no lo vivifica todo: la enseñanza, los gobiernos, las instituciones, las leyes y las costumbres». El Syllabus de Pío IX, al que Donoso contribuyó no poco con las observaciones contenidas en su «carta al cardenal Fornari», uno de sus textos cimeros, marca esa divisoria de aguas entre la venerable civilización y la barbarie, una nueva barbarie, precedida de una sofística también renovada. ¿Quién negará no ya la vigencia sino aun la actualidad de un tal pensamiento?

El enviado del cielo: el pensamiento contrarrevolucionario de Donoso Cortés

Belén Rosa de Gea

El discurso que hoy comentamos (Discurso del 4 de enero de 1849) forma parte del volumen que inauguraba a comienzos del siglo XX la colección "Grandes Oradores"1, destinada a reunir, según reza la contraportada, "las grandes producciones de la oratoria religiosa, política, forense y académica", y que habría de acoger a autores tan dispares como Pi y Margall, Cánovas del Castillo, Olózaga o Salmerón, entre otros. Este librito de pequeñas dimensiones, salido de una imprenta madrileña con prólogo de Julio Burell en 1915, recogía los discursos parlamentarios que Juan Donoso Cortés pronunciara durante su vida como diputado, entre 1843 y 1850, desde el discurso sobre la declaración de la mayoría de edad de Isabel II hasta los referidos a la situación de España y Europa cuando, retirado de la vida política, rompía su silencio para cumplir con un deber que, según la observación de Catalá y Gavilá, consideraba sagrado: "ofrecer resoluciones católicas para resolver dificultades políticas".

El día de su última intervención parlamentaria, aquel 30 de diciembre de 1850, se discutía si se concedía o no la autorización solicitada por el Gobierno de Narváez para el cobro de las contribuciones, sin embargo la intervención de Donoso, más allá del asunto propuesto, ofrecía un diagnóstico de la realidad española de tintes apocalípticos. A los ojos del extremeño, las dificultades económicas del gobierno del militar, el exceso de lujo, el afán desmedido por los placeres y las comodidades eran el resultado de una realidad más profunda, el triunfo de la revolución sobre la Iglesia; pero sobre todo la forma superficial que tenía la catástrofe de anunciarse: "Yo no sé ni cómo vendrá ni cuándo vendrá; sólo sé que vendrá, porque sé que Dios ha hecho la gangrena para la carne podrida, y el cautiverio para la carne gangrenada".

Este discurso, junto con la defensa de la dictadura que hoy publicamos, tal vez sean los más inquietantes y terroríficos de los pronunciados por Donoso ante las Cortes, y aún hoy es difícil leerlos con indiferencia. En las fechas iniciales del siglo XX en que se publica este librito todavía resonaba el eco de las cualidades oratorias de un extremeño que supo conmocionar los bancos de uno y otro lado del Congreso. El encargado de reunir los discursos se lamentaba de que un contemporáneo, en tono burlón, llamara al autor "Donoso el apocalíptico", y que otro, con el mismo "acento displicente", recordara que por aquel entonces andaban por el mundo, anunciando su inmediato fin, "oradores a lo Donoso".

En aquellos años, el extremeño ya había experimentado su tan comentada conversión. Hacía tiempo que había abandonado –coincidiendo con la muerte de su hermano pero también con el viento revolucionario que recorrió Europa- el liberalismo doctrinario de su primera época, una etapa en la que, como periodista, había colaborado con El Correo Nacional, El Piloto o la Revista de Madrid, e incluso había dirigido su propio periódico: El Porvenir. Después, como polemista, entabló discusiones con publicistas y editores sobre asuntos de actualidad o aspectos de su ideario político o religioso. Como autor de misivas, se dirigió a miembros de la realeza y el alto clero, por quienes era tenido en gran estima. Y como diputado, pronunció sonados discursos como éste que hemos comentado o el que presentamos aquí, el conocido como *Discurso sobre la dictadura*.

En sentido estricto, es el Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, publicado en 1851 mientras desempeñaba el cargo de embajador de España en París, el único libro concebido como tal por su autor, porque los varios volúmenes de su obra de los

que hoy disponemos son en realidad un conjunto de escritos heterogéneos publicados conjuntamente tras su muerte, y que reúnen sus tempranas lecciones de derecho político en el Ateneo de Madrid, los discursos, la correspondencia o los artículos publicados en la prensa periódica de la época.

En estos años finales de su corta vida se han radicalizado en él todos sus planteamientos católicos y políticos, y sus lecturas preferidas se orientan a la teología, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, a los tradicionalistas franceses De Maistre y De Bonald, y a la filosofía de la historia de Bossuet. Su crítica a la actividad parlamentaria es ahora exacerbada. Si en su primera época había sido capaz de decir "la libertad no es otra cosa que la discusión; y en este punto soy tan exigente que me gustan hasta las discusiones peligrosas", unos años más tarde acabará proclamando que por medio de la discusión se confunden todas las nociones y se propaga el escepticismo: "el hombre ha nacido para obrar, y la discusión perpetua contradice a la naturaleza humana". Una crítica paralela a la que hiciera su contemporáneo Jaime Balmes, quien había afirmado que la "infecundidad de la discusión para todo lo que sea gobernar, es un hecho enseñado por la razón, probado por la historia y confirmado por la experiencia", algo que ya en el siglo XX haría las delicias del jurista alemán Carl Schmitt.

Pero a pesar de esta crítica de Donoso, el uso de la palabra en su labor periodística será defendida por él incluso en los momentos en que reniegue de toda discusión en el Parlamento, al considerarla potencialmente útil para una regeneración espiritual. Así se muestra en una carta enviada a Blanche-Raffin, que había traducido al francés su discurso sobre la dictadura:

"La profesión de ustedes es a la vez una especie de sacerdocio civil y una milicia. El instrumento que manejan ustedes puede serlo de salvación o de muerte. La palabra es más cortante que la espada, más pronta que el rayo, más destructora que la guerra. Ministros de la palabra social, no olviden ustedes nunca que la responsabilidad más terrible acompaña siempre a ese terrible ministerio; que no hay sino en la eternidad penas bastantes para castigar a los que ponen la palabra, ese don divino, al servicio del error, así como no hay galardones bastantes sino en la eternidad para los que consagran su palabra y sus talentos al servicio de Dios y de los hombres".

El liberalismo doctrinario

El mejor testamento de que disponemos para conocer el pensamiento del joven Donoso Cortés son las clases de Derecho político que impartió en el Ateneo de Madrid entre noviembre de 1836 y febrero de 1837. Durante estos tres meses, y a lo largo de una decena de lecciones, Donoso expuso lo más significativo de su ideario político, muy emparentado con el doctrinarismo francés.

El apelativo de doctrinarios se aplicó en Francia a un pequeño grupo de políticos intelectuales que formaban, no un partido político, sino una reducida elite que compartía determinadas directrices. A este grupo pertenecían Barante, Beugnot, Serre, Camille Jordan, el Duque de Broglie y Charles de Rémusal, encabezados por sus figuras más descollantes, Royer Collard y Guizot, quien tanto influirá en el pensamiento del joven Donoso Cortés. En España, este pensamiento no sólo se dejó sentir en la figura de nuestro autor, sino que fue inspiración también de hombres como Martínez de la Rosa, Alcalá Galiano y, más tarde, Cánovas del Castillo. El período de auge de este liberalismo habría empezado con el Estatuto Real de 1834 (redactado por Martínez de la Rosa, una versión española de la Carta otorgada por Luis XVIII en Francia)14, pasó por la Constitución de 1837 y culminó con la Constitución de 1845.

Los principales aspectos que definían este doctrinarismo eran el interés por la historia, la defensa de la monarquía constitucional, las relaciones armónicas y compenetradas entre individuo y sociedad y la defensa de una soberanía de la razón, algo que tendrá un reflejo decisivo en la filosofía política de nuestro autor. Siguiendo esa estela, Donoso pretenderá legitimar, en el marco de una Monarquía representativa, un gobierno oligárquico burgués elegido mediante sufragio

censitario, que sería la encarnación de la inteligencia; inteligencia entendida no sólo como facultad subjetiva del individuo, sino como la participación de éste en la "verdad absoluta". Este será un elemento que acompañará a nuestro autor a lo largo de toda su obra: la idea de una razón absoluta personificada en Dios que de forma providencial está presente en la Historia.

Primera defensa de la dictadura

Se suele hablar de la defensa de la dictadura en Donoso Cortés refiriéndola a su segunda época, aquella en la que abandona los postulados del liberalismo doctrinario para irse aferrando paulatinamente a un conservadurismo cada vez más radical. Se habla del concepto de dictadura como elemento significativo de su exacerbado y último pensamiento contrarrevolucionario. Sin embargo, ya aparecía esbozado en las lecciones en el Ateneo, cuando no condenaba de forma tan virulenta una revolución que entendía ya como un recurso providencial. En muchas de las páginas de aquellas lecciones, aparece un Donoso que llega a admirar la revolución francesa, magnífica, según él, por haber hecho fecunda la victoria, "dando fin con ella a todos los dogmas reaccionarios". La religión y la inteligencia "la dejaron pasar" para alzarse más tarde en el único principio legítimo destinado por la providencia, esto es, la monarquía representativa.

La admiración del filósofo extremeño se decanta en ese momento hacia Vico, cuya filosofía de la historia seguirá durante un tiempo hasta decidirse más tarde, como hemos dicho, por la de Bossuet. Vico estaba convencido del gobierno de la historia universal a través de la providencia de Dios, pero neutralizaba la idea de la providencia como poder trascendente a la historia, entendiendo esta última como una evolución tanto natural como providencial. La marcha histórica tendría su necesidad interna de tal modo que Dios no necesitaba intervenir en ella de modo especial. Cuando años más tarde se refiera Donoso en su Ensayo una y mil veces a la providencia, ya no ocultará su admiración por Bossuet18. Recordemos que para éste, la sabiduría divina gobernaba el mundo a pesar del desorden que la mirada humana creía percibir en la historia. Este aparente desorden se revelaba como lo contrario en la creencia de que todo acontecer estaba dirigido por una providencia divina que conducía la historia hacia su fin. Bossuet insistía especialmente en que las acciones humanas tenían que servir al plan de Dios, incluso sin que los actores lo supieran.

La revolución surgirá entonces como una herramienta de la que se sirva la divinidad para escarmentar al ser humano por sus errores, ordenando todas las cosas entre sí con relación al fin último, y siendo todas ellas instrumentos de la justicia divina:

"Toda revolución, cualquiera que ella sea, es una rebeldía contra la legítima autoridad; y eso no es sólo un crimen, sino el mayor crimen, el crimen por excelencia. No repugna a la razón llamarla obra satánica. Pero al mismo tiempo, señores, en las revoluciones hay que considerar otras cosas: hay resultados generales y permanentes, resultados que entran a formar parte de la civilización de los siglos; resultados que son un medio de que los designios de la Providencia se cumplan en el género humano. Son una obra providencial".

Pero es en el contexto teórico de las Lecciones en donde aparece un concepto de dictadura soberana que se despliega ya en toda su amplitud. La omnipotencia social es para Donoso un gobierno absoluto o tiranía que en el "estado normal" de la sociedad constituida sería "el mayor azote del cielo". Esa omnipotencia, sin embargo, le parece la única posibilidad para salvar del naufragio a las sociedades en crisis, es decir, en aquellos momentos en que se lleva a cabo una revolución "social" o "política". En esos casos, la omnipotencia habrá de residir en el hombre fuerte e inteligente que aparece "como una divinidad":

"Así se forma, así nace, así aparece el poder constituyente; él no pertenece al dominio de las leyes escritas, no pertenece al dominio de las teorías filosóficas; es una protesta contra aquellas leyes y contra estas teorías. (...) El poder constituyente es una excepción a que está condenado el género humano (...), no puede localizarse en el

legislador ni puede ser formulado por el filósofo, porque no cabe en los libros y rompe el marco de las constituciones. (...) Dejémosle pasar y no le formulemos".

El discurso sobre la dictadura

Años más tarde, el 4 de enero de 1849, Donoso Cortés defendía ante las Cortes el ministerio del general Narváez. En aquellos momentos, las Cortes discutían la actuación de su gobierno al amparo de la ley de 13 de marzo de 1848, que había atribuido poderes extraordinarios al Ejecutivo ante los acontecimientos de Francia.

Con Narváez se había iniciado la llamada "década moderada", un período en el que habría un total de dieciséis gobiernos, pero que estuvo presidido por los tres del militar granadino. En los primeros meses de su primer mandato, el general adoptó medidas encaminadas a asegurarse el control absoluto del poder político de su partido; convocó elecciones y elaboró una nueva Constitución, en cuya redacción participaría Donoso Cortés, que había sido elegido diputado en octubre de 1844. El texto constitucional, que estuvo en vigor hasta 1869, de tinte marcadamente conservador, excluía alternativas de poder y beneficiaba a la oligarquía y al clero.

El proyecto de ley de poderes extraordinarios que suscitaría en las Cortes una importante discusión -pero que sería finalmente aprobado- dio su tónica a toda la dictadura del general. Esta ley constaba de dos artículos:

Artículo Iº: "Se autoriza al Gobierno:

Iº Para que si las circunstancias lo exigieren, pueda adoptar las disposiciones que estime conducentes para la conservación de la tranquilidad y el orden público, declarándose para dicho caso en suspenso las garantías individuales que concede el artículo 7º de la Constitución de 1845, con arreglo al artículo 8º.

2º Para que recaude las contribuciones e invierta (...)

3º Para que, en caso de necesidad pueda levantar por el medio que estime más conveniente hasta la cantidad de 200 millones de reales (...)

Artículo 2º: "Esta autorización durará por el tiempo que medie entre la presente y la próxima legislatura, en la cual dará el Gobierno cuenta a las Cortes del uso que hiciere de la misma autorización".

La comisión nombrada para dar su dictamen sobre el proyecto lo aprobó finalmente, a pesar de la negativa de la oposición. El diputado Cortina, del partido progresista, se negó tajantemente al considerar que el gobierno no sólo pedía autorización para la suspensión de las garantías del artículo 7º, sino que pretendía una especie de carta blanca para adoptar las disposiciones que juzgara convenientes para el sostenimiento del orden público. Según Cortina, en el preámbulo del proyecto de ley no se pedía que, si las circunstancias así lo exigieran, "las Cortes suspendan las garantías consignadas", sino que "pueda él mismo (el gobierno) suspender esas garantías". De ahí surgiría -para Cortina- la cuestión de si las Cortes podían o no abdicar de la facultad que les concedía la Constitución para transmitirla al gobierno. "Para que esta concesión se haga, es necesario que el Gobierno diga expresamente que la necesita en el momento en que la pide".

Pese a todo, el 13 de marzo, la reina sancionaba la ley con la que el gobierno podía hacer uso de los poderes extraordinarios cuando creyera oportuno. El alzamiento civil de Madrid dos semanas después propició que un Real Decreto suspendiera en toda la Monarquía las garantías del artículo 7º. Por medio de una Real Orden, los jefes políticos provinciales eran instados a la "conservación del orden a toda costa"; en Madrid fue declarado el estado de sitio, y mediante un bando, que se repetiría dos meses más tarde, el capitán general de Castilla la Nueva anunciaba -entre otros asuntos- Consejo de Guerra para los reos de atentados "contra el orden público y la seguridad (interior) del Estado".

En la defensa de la dictadura comisarial de Narváez pronunciada por Donoso, se intenta demostrar las razones por las que se podía considerar como buena en esos momentos. Para ello atiende a la teoría, a los hechos de la

historia y a los hechos "en el orden divino"; se pregunta, además, si las "circunstancias dadas" exigen o no la dictadura, por lo que echa un vistazo a los acontecimientos acaecidos en Francia, en Roma y en España; analiza las causas profundas de las revoluciones y acaba atendiendo a la religión, a la que considera "auxilio de la sociedad". Donoso insiste, contra el partido progresista, que no se puede defender la legalidad siempre y en todo momento, porque ésta ha de estar subordinada a la sociedad:

"Cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad; cuando no basta, la dictadura. Señores, esta palabra tremenda (que tremenda es, aunque no tanto como la palabra revolución, que es la más tremenda de todas; (...).

En el momento en que durante su discurso Donoso apela a la historia, cree ver en ella una justificación de la dictadura. Cita los ejemplos de Atenas, donde ese poder omnipotente –dice- estaba en las manos del pueblo; de Roma, donde residía en un Senado que la delegaba en un varón consular; la Carta de la Restauración francesa, donde se contemplaba en su artículo 14; en el preámbulo de la Carta de 1830 y en la segunda república, que "es una dictadura con el mote de república". Señala también que en la Constitución inglesa la dictadura no es de derecho excepcional sino de derecho común, porque el Parlamento tiene en todo momento el poder dictatorial, ya que "no tiene más límite que el de todos los poderes humanos: la prudencia", "en una palabra: lo puede todo".

Teoría de la revolución. Interpretación providencialista del mal

Los acontecimientos de los que está siendo testigo inflaman de forma exacerbada en Donoso su horror a la revolución, por eso destaca en su discurso que las circunstancias en que la dictadura es legítima "ya están dadas". Las revoluciones -dirá- no se deben a los defectos de los gobiernos, sino que tienen una causa más honda: cuando las catástrofes son universales, imprevistas, simultáneas, son siempre cosa providencial, vienen del cielo para culpa y castigo de todos. Niega que haya revoluciones porque haya ilegalidades, y que el instinto de los pueblos los levante frente a la tiranía o el hambre; más bien, como cree ver en la historia, "la muchedumbre es sobreexcitada por los tribunos que la explotan y benefician". Las revoluciones serían más bien una patología de los pueblos ricos y libres, cuyos focos de infección -dice- se extenderían con facilidad. Es la dictadura de la insurrección -dirá Donoso- la que viene de abajo, la del puñal; la que recorrió las calles de París, las calles de Madrid y de Roma.

La revolución, interpretada como un "momento apocalíptico", da a entender una doble connotación: por un lado, de experiencia catastrófica, pero por otro, como partera de la verdad. De la misma manera, esta lectura providencialista de la historia hará que "las guerras, las inundaciones, las pestes, las conquistas, las hambres, el infierno mismo" sean un bien al estar todo ello ordenado entre sí con relación al fin último de la creación, sirviendo todas ellas de "provechosos instrumentos de la justicia divina". El hecho de que sea un acto positivo de la voluntad divina, de un valor pedagógico o de escarmiento, habría de ser valorado positivamente por el hombre y traducido al terreno de los humanos. Éste es el sentido profundo que la revolución tiene para Donoso, y en el que tanto insistirá:

"Las revoluciones son los fanales de la Providencia y de la Historia; los que han tenido la fortuna o la desgracia de vivir y morir en tiempos sosegados y apacibles, puede decirse que han atravesado la vida, y que han llegado a la muerte, sin salir de la infancia. Sólo los que, como nosotros, viven en medio de las tormentas, pueden vestirse la toga de la virilidad y decir de sí propios que son hombres.

Las revoluciones son, desde cierto aspecto y hasta cierto punto, buenas como las herejías, porque confirman en la fe y la esclarecen".

Dogmas católicos como "la rebeldía gigantesca de Luzbel" o la "perversión ingénita de la naturaleza humana y su inclinación hacia el mal" se confirmarían, dirá Donoso, ante espectáculos tales como el orgullo insensato de Proudhon o las falanges socialistas.

Orden y duración

El concepto de orden como antítesis del caos es de suma importancia en todo el pensamiento de Donoso Cortés, así como en toda tradición ultra conservadora. Ya en sus Lecciones del Ateneo, insistía en que la sociedad no está condenada al caos, y que “si las revoluciones la agitan, si la fiebre la devora, si la corrupción la consume, si los crímenes la manchan, es porque su destino es el combate como condición para la victoria”, un rasgo de la filosofía agustiniana que nunca le abandonó. Recordemos que Agustín de Hipona, en sus dos libros De Ordine, insistió en la idea de una providencia ordenadora, posteriormente recogida y elaborada de forma sistemática por Tomás de Aquino.

Por otro lado, el criterio de duración, según el cual la prueba de la verdad sería su consistencia en el tiempo, es un rasgo común a todo tradicionalismo. De Maistre consideraba que la prueba de autenticidad de una constitución política era su duración (“En definitive, dans leur fond durable, les constitutions politiques remontent à Dieu: l´homme n´en est pas l´auteur”). La razón humana tan sólo sería capaz de un orden provisional, de ahí que la discusión parlamentaria llevara consigo la constitución de una verdad provisional y, como tal, falible. Esa incertidumbre, que estaría de manera esencial en todos los sujetos, haría de la discusión algo inconcebible y absurdo.

Metáfora médica: infección, amputación

Asimismo, le resulta de especial utilidad a Donoso la analogía que establece entre enfermedad y revolución, esa “infección” o “virus” capaz de derramarse por toda la sociedad pero que, concentrada en asociaciones políticas y no en individuos dispersos, reclama un tipo de actuación diferente, esta es, la de la represión política en una sola mano, la dictadura.

Nuestro autor utiliza la metáfora médica como una herramienta de intimidación y de terror. Este campo metafórico ligado a la enfermedad del cuerpo político ha sido usado abundantemente en el lenguaje político y casi siempre con un componente altamente autoritario. Frente a enfermedades de difícil curación, frente a patologías contagiosas, lo inevitable será recurrir a los servicios de un cirujano que extirpe las partes dañadas del cuerpo social. Tal y como dirá más tarde Hannah Arendt, nada puede ser teóricamente más peligroso que la tradición de pensamiento orgánico en cuestiones políticas, cuando el poder y la violencia son interpretados en términos biológicos. Las metáforas orgánicas, la noción de una "sociedad enferma" de la que son síntoma los disturbios -como la fiebre es síntoma de la enfermedad- sólo puede finalmente promover la violencia: “se supone que cuanto más enfermo está el paciente, más probable será que la última palabra corresponda al cirujano". Justo en este sentido que denunciará la autora alemana se refiere Donoso en su discurso a “esos focos de infección revolucionaria que van inficionándolo todo por el mundo”.

Así pues, entre las "circunstancias dadas" percibidas por el extremeño (revolución, error, provisionalidad o enfermedad) y el mundo de los fines (orden, verdad, duración o salud) se situaban los medios, esos instrumentos divinos de los que la sociedad podía hacer uso para su defensa. La intervención divina actuaría provocando, por un lado, una reacción religiosa saludable, una vuelta a los principios de la fe, a las leyes de Dios, a su juicio las únicas verdaderas; por otro, enviando a un dictador capaz de obrar con prontitud ante las catástrofes, un represor político capaz de devolver el orden a la sociedad poniendo en suspenso las falibles leyes de los hombres. Un “milagro” que será muy bien acogido por la teología política de Carl Schmitt, el “antiliberalismo reaccionario más importante del siglo XX”.

Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico. Influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés

Antonio Fornés Murciano

Una cuestión inicial: el concepto de teología política

Afirma con razón Johan Baptist Metz que el concepto «teología política» es polisémico, sujeto a malos entendidos y poseedor de una amplia carga histórica. Por eso es necesario explicitar la línea analítica de este artículo, presente en su título. Se caracteriza en él la producción ideológica de Donoso Cortés, por lo que resulta importante, en primer lugar, describir el concepto de teología política que utilizaremos a lo largo del texto. Al hacerlo nos referiremos a la definición, ya clásica, elaborada por el jurista y pensador alemán Carl Schmitt quien afirmó que era imposible que desde la inmanencia pudiese legitimarse un orden político.

La tesis de Schmitt es que la modernidad no ha podido sustraerse a esta necesidad de fundamentar el orden político en lo absoluto. Simplemente ha secularizado los conceptos teológicos que hasta la Ilustración sostenían el armazón político de la cristiandad.

Donoso, siguiendo a Joseph de Maistre, se opone a la eliminación de lo trascendente en lo político y a la sustitución del concepto histórico de autoridad descendente y de legitimación religiosa del poder por el de soberanía popular y democracia. Como el saboyano, afirma la inevitable e innegociable unidad objetiva de lo teológico y lo político. Se niega a admitir que la religión católica quede restringida al ámbito de lo privado, de la pura opción personal.

La base de este posicionamiento descubre una total desconfianza en el ser humano y en su capacidad. El hombre, debilitado por el pecado original, es incapaz, por la mera fuerza de su razón, de hallar la verdad y fundamentar un edificio político. Necesita de la Revelación y, por tanto, de la teología como tutora e iluminadora de todo poder.5 Resultando así que Juan Donoso Cortés, como el conde de Maistre, encaja en el sentido de la teología política que pretende Schmitt, quien se apoya en ellos.

Puede establecerse una distinción entre teología política y política teológica que serviría para hacer más inteligible la polémica entre Schmitt y Erik Peterson.La teología política es una teología, en la cual los símbolos teológicos fundamentales se someten y subordinan a conceptos políticos. Esta sería también la postura de Donoso, y en la que se encontraría también Carl Schmitt.

Al contrario, en una política teológica, los conceptos políticos se subordinan a los teológicos. Es lo que defiende Peterson. Esquematizada, la propuesta de Peterson tendría una voluntad ascendente, mientras que la de Schmitt sería claramente descendente. En el trasfondo de esta sutileza ideológica8 aparece la voluntad de Erik Peterson de desmarcarse de la propuesta política de Schmitt, para poder, sin obviar la densidad política del mensaje cristiano, negar a éste la posibilidad de avalar un régimen político.

Donoso Cortés y de Maistre

«La reputación de Donoso Cortés fue grande y universal, pero mucho más efímera, ligada en parte a las circunstancias del momento, y debida más bien a la elocuencia deslumbradora del autor que a la novedad de su doctrina, cuyas ideas capitales pueden encontrarse en De Maistre, en Bonald y en los escritos de la primera época de Lamennais. Balmes parece un pobre escritor comparado con el regio estilo de Donoso, pero ha

envejecido mucho menos que él, aun en la parte política. Sus obras enseñan y persuaden, las de Donoso recrean y a veces asombran, pero nada edifican, y a él se debieron principalmente los rumbos peligrosos que siguió el tradicionalismo español durante mucho tiempo».

Menéndez Pelayo, siempre reticente ante la figura de Donoso Cortés, sirve para encuadrar la innegable influencia de Joseph de Maistre en su pensamiento. El texto evidencia además, cómo la historiografía coetánea consideró a Donoso, junto a Jaime Balmes, el máximo exponente del pensamiento político español del XIX. Uno y otro presentan asimismo una posición ideológica común, conservadora, con los matices que obviamente los separan. Begoña urigüen, en su estudio sobre los orígenes de la derecha española, afirma que es de este dualismo doctrinal del que beberá el conservadurismo español a lo largo de todo el siglo XIX. Genovés no duda en calificarlos como «las figuras más destacadas del movimiento reaccionario doctrinal del pasado siglo español». Olivar Bertrand, en su estudio sobre Antonio Aparisi, los entronca de nuevo en la génesis del pensamiento ultraconservador del XIX. Este binomio lo sostendrá también Alejandro Pidal y Mon, en el siglo XIX, y, más recientemente, José Larraz, pensador y activista católico, y Santiago Galindo Herrero, entre otros.

La historiografía europea contemporánea advirtió la influencia/dependencia entre de Maistre y Donoso. Barbey d'Aurevilly, deslumbrado por el tradicionalismo de de Maistre, reconoce este ascendiente, y lo sitúa en una relación maestro y alumno: «Donoso Cortés a bien parfois l'aperçu de Joseph de Maistre, mais cet aperçu n'arrive pas chez lui comme chez de Maistre».

Parece pues evidente y ampliamente defendida a lo largo del tiempo, la influencia de Joseph de Maistre. El objetivo de este trabajo es describirla y caracterizarla. Con todo, y junto a los amplios puntos de encuentro entre ambos autores, mostraremos también las diferencias. Así para una parte importante de la historiografía, Donoso suele ser considerado apenas un seguidor o imitador español de las teorías del tradicionalismo francés y especialmente de Joseph de Maistre. Sin embargo, esta posición no hace justicia a la obra de Donoso, más aguda y compleja de lo que el reduccionismo de ciertos planteamientos simplificadores parece querer indicar. Así lo

Más allá de influencias, Donoso Cortés suscita interés por sus aportaciones originales, discutibles o no, que merecen su estudio.

La evolución del pensamiento de Donoso

La «presunta» evolución de su pensamiento interesa, evidentemente, por la posibilidad de interrelacionar «la radicalización política» del autor con su mayor profundización en las teorías de de Maistre. Es habitual en los manuales afirmar un primer momento de «liberalismo doctrinario» en Donoso. Desde él, se movería hasta culminar en su doctrina reaccionaria, impulsada por los acontecimientos de 1847-48, muerte de su hermano, crisis personal y estallido revolucionario del 48. En ese momento se produce la influencia decisiva del tradicionalismo francés, pero esta compartimentación debe matizarse.

La lectura de Donoso permite darse cuenta de que su ideario político, basado en el orden, la tradición, la autoridad y la negación de toda intervención directa del pueblo en los asuntos públicos, se mantiene constante a lo largo de toda su vida. Es posible encontrar en muchos textos de su época doctrinaria-liberal afirmaciones con estas ideas.

Desde sus inicios intelectuales, Donoso ve con prevención al parlamentarismo democrático, que juzga mera discusión vacua y alejamiento de la única verdad que es la Revelación. Por eso se sitúa a favor de cualquier régimen que defienda a la religión como única vía para desarrollar un sistema político justo y realmente fundamentado, incluida la dictadura. Así lo ha puesto de relieve Antonio Rivera.

Varía solo su inicial ingenuidad filosófico-política, pues, se muestra al principio confiado en que la racionalidad, que llama dictadura de

la inteligencia, ha de imponerse sobre el régimen liberal.

Cuando se fue desengañando con la política, abandonó el racionalismo como fundamento, convencido de que ninguna teoría inmanentista era capaz de dar razón última de ningún sistema político. Buscó entonces en la trascendencia, en Dios, esa base, trasformando de alguna manera su filosofía política en teología política.

Donoso, por tanto, aunque cambia los cimientos de su construcción, mantiene inalterable el edificio a lo largo de su vida. Cambia eso sí, el tono de su oratoria, el estado de ánimo con que se expresa, que, con los años, es más desabrido y desesperado, acentuándose el tono escatológico de sus discursos. Este rasgo es otra influencia de de Maistre. Donoso conoció la obra de éste al inicio de su carrera política. Así, en los argumentos de una de sus primeras obras, Memoria sobre la Monarquía (1832), hay ideas tomadas de aquel, utilizadas para defender la legitimidad de la Pragmática Sanción. En cualquier caso, a partir de su estancia/retiro en Francia entre 1840 y 1843, sus escritos muestran con más claridad la influencia del tradicionalismo en general y de Joseph de Maistre en particular. Esto resulta indudable ya en sus Cartas desde París (1842), donde, prácticamente, parafraseará la teoría de la guerra esbozada en la séptima velada de Les soirées de Saint-Pétersbourg.

San Agustín como influencia común y «la revolución» como motor de pensamiento

Donoso y de Maistre comparten el origen teórico y práctico de su pensamiento. Resultan «almas gemelas». Muestran ambos la influencia de fondo de San Agustín, especialmente de su perfil antropológicamente más pesimista, el de su agria polémica contra Pelagio. En los dos, el pecado original está continuamente presente, lastrando la historia humana y debilitando al hombre no sólo en el plano moral sino también epistemológico. El escepticismo de base y la afirmación de la incapacidad del hombre para conocer por sí mismo la verdad, está siempre presente en el saboyano.

«La raison humaine est manifestement convaincue d'impuissance pour conduire les hommes; car peu sont en état de bien raisonner sur tout; en sorte qu'en général il est bon, quoiqu'on en dise, de commencer par l'autorité».

«(...) qu'il n'y a point d'homme innocent dans ce monde; que tout mal est une peine, et que le juge qui nous y condamne est infiniment juste et bon».

Superada su fase racionalista, e iluminado por de Maistre, aparece también con claridad en Donoso:

«La civilización católica enseña que la naturaleza del hombre está enferma y caída; caída y enferma de una manera radical en su esencia y en todos los elementos que la constituyen. Estando enfermo el entendimiento humano, no puede inventar la verdad ni descubrirla, sino verla cuando se la ponen por delante; estando enferma la voluntad, no puede querer el bien ni obrarle sino ayudada, y no lo será sino estando sujeta y reprimida. Siendo esto así, es cosa clara que la libertad de discusión conduce necesariamente al mal».

En esta postura común, ambos autores miran al mismo tiempo en dos direcciones. Se inspiran y se apoyan en una interpretación nominalista extrema, cercana al protestantismo, sin que ellos sean conscientes del todo, pues su postura pretende ser ultraortodoxa. De San Agustín toman la convicción de que el hombre no puede conocer la verdad y ejercer el bien de forma puramente racional sin la ayuda de la gracia. Pretenden además atacar frontalmente al ideal ilustrado de autonomía de la razón y la necesidad, por tanto, de liberarse del estrecho y dañino corsé de la religión. En estas ideas uno y otro ven la razón última de los movimientos revolucionarios.

«La razón humana no puede ver la verdad si no se la muestra una autoridad infalible y enseñante: la voluntad humana no puede querer el bien ni obrarle si no está reprimida por el temor de Dios. Cuando la voluntad se emancipa de Dios y la razón de la Iglesia, el

error y el mal reinan sin contrapeso en el mundo».

En el origen de estas ideas está la Revolución, que es la chispa que las provoca. Para de Maistre y para Donoso, la Revolución supone el estallido del pecado, el triunfo del «filosofismo» frente al cristianismo, el horror del apocalipsis, y sobre todo y más importante, la Revolución es un ataque directo del mal sobre el orden divino, establecido por Dios en el mundo a través de la creación. En de Maistre no hay que añadir nada al respecto.

«Or, ce qui distingue la révolution française, et ce qui en fait un événement unique dans l'histoire, c'est qu'elle est mauvaise radicalement; aucun élément de bien n'y soulage l'oeil de l'observateur: c'est le plus haut degré de corruption connu; c'est la pure impureté».

En Donoso, si bien es cierto que sus escritos en esta línea se remontan con anterioridad al 48, es a partir de entonces cuando su oratoria alcanza mayor virulencia y también mayor profundidad.

«La Francia, señores, en mala hora, resolvió este problema en el sentido de la industria y en el sentido del orden en las calles; cada paso que daba en esta senda era un paso que daba lejos de su Dios, y cada paso que daba lejos de su Dios era un paso que daba hacia la boca del abismo. Dios la alcanzó cuando llegaba a su boca; Dios la alcanzó el 24 de febrero, el día de la grande liquidación, el día de los grandes anatemas. ¿qué sucedió? que ese pueblo, desvanecido con su poder, embriagado con su riqueza, loco con su industria, vio abismarse juntamente su industria, su poder y su riqueza en el gran diluvio republicano. Todo, señores, todo acabó allí: el gran pueblo y el gran rey, el obrero y su obra».

Filosofía de la historia. Providencialismo y escatología

La pesimista visión antropológica de de Maistre y de Donoso trasciende lo individual. Es una herramienta de interpretación de la sociedad. Transforman su planteamiento antropológico en filosofía/teología cambiando su concepto clave: de la gracia para el individuo a la Providencia para la sociedad:

«Las sociedades están sometidas a las mismas leyes que los individuos. También las sociedades, como la totalidad de los hombres en ellas incluidos, padecen la debilidad heredada del pecado original. Si ellas quieren realizar el bien en sus acciones y preservarse de la ruina y de la caída, tendrían que invocar y servirse de la Gracia divina, exactamente lo mismo que los individuos. Si intentan, por el contrario, realizar el bien rechazando la Gracia divina y sirviéndose únicamente de sus propias fuerzas, entonces fracasarán «naturalmente» por obra de su naturaleza debilitada. El mal obtendrá en ellas la victoria.(...) Siempre es Dios el que debe intervenir para remediar la debilidad y maldad de los hombres. La maldad se atestigua, sobre todo, en la repudiación de la Gracia. Si las sociedades obedecen de buena voluntad el mandato divino, entonces actúa él con su gracia, invisible, secreta y suavemente».

Esta filosofía de la historia busca no sólo su fundamentación, sino su clave de interpretación en el hecho religioso. Es la Providencia, y no la voluntad humana la que, en último término, rige el acontecer histórico. El papel de la sociedad se reduce a la aceptación o no de la verdad revelada y a soportar las consecuencias de su decisión. La construcción teórica que de Maistre y Donoso elaboran se caracteriza mejor si la definimos como teología de la historia. Es éste un tema clave, fundamental, que informa todo su pensamiento, una cuestión que los une y separa radicalmente a un mismo tiempo.

Para los dos, Dios interviene en la historia directamente y a través de las acciones de los hombres.

«On ne saurait trop le répéter, ce ne sont point les hommes qui mènent la révolution; c'est la révolution qui emploie les hommes. On dit fort bien, quand on dit «qu'elle va toute seule». Cette phrase signifie que jamais la Divinité ne s'était montrée d'une manière si claire dans aucun événement humain. Si elle emploie les instruments les plus vils, c'est qu'elle punit pour régénérer».

El mundo está regido por la Providencia, y ante ella los hombres son impotentes, apenas puras marionetas:

«Yo he admirado aquí y allí la lamentable ligereza con que se trata de las causas hondas de las revoluciones. Señores, aquí, como en otras partes, no se atribuyen las revoluciones sino a los defectos de los gobiernos. Cuando las catástrofes son universales, imprevistas, simultáneas, son siempre cosa providencial; porque, señores, no otros son los caracteres que distinguen las obras de Dios de las obras de los hombres».

Pero en la afirmación del dominio de la Providencia sobre la historia, paradójicamente, se separan. Es un caso más de enfrentamiento entre las dos grandes corrientes de Filosofía de la Historia en el pensamiento occidental: san Agustín frente a Joaquín de Fiore. Donoso toma de de Maistre la idea del providencialismo y el acento escatológico, pues ambos viven una lucha final que marca el fin de una era. El influjo de San Agustín desmarca del tradicionalista francés a Donoso, que tiene una visión más pesimista respecto al futuro de la humanidad, mientras de Maistre acepta el optimismo iluminista/escatológico.

Puede incluirse a Donoso en una filosofía de la historia «meta-histórica», que ha conformado la línea ortodoxa de la reflexión cristiana. Aun pudiendo remontarse a san Pablo, tomará un peso decisivo en el siglo III, con Orígenes, quien afirma que el triunfo del Reino no ocurrirá ni en el espacio ni en el tiempo, sino en las almas de los creyentes. Su exponente definitivo será San Agustín, especialmente el libro XX de la Ciudad de Dios. Sosteniendo que el Apocalipsis debe entenderse alegóricamente, pues el momento central de la historia, encarnación de Cristo, ya ha pasado. El cumplimiento escatológico del cristiano tiene lugar en la otra vida. Este pensamiento agustiniano está muy presente en Donoso.

«Aquí se trata de una cuestión muy grave: se trata de averiguar nada menos cuál es el verdadero espíritu del catolicismo acerca de las vicisitudes de esa lucha gigantesca entre el mal y el bien, o, como San Agustín diría, entre la ciudad de Dios y la ciudad del mundo. Yo tengo para mí por cosa probada y evidente que el mal acaba por triunfar del bien acá abajo, y que el triunfo sobre el mal es una cosa reservada a Dios, si pudiera decirse así, personalmente».

De Maistre, según Henri de Lubac, se sitúa por el contrario en una línea más inmanente. Esta corriente se remonta a la literatura apocalíptica judía. Tiene su referente canónico en el libro de Daniel. En época cristiana, lo serán las profecías e ideas escatológicas del Apocalipsis de Juan. Entre los Padres de la Iglesia podemos encontrar el influjo del milenarismo en Papías, Justino, y, sobre todo, en san Ireneo. Este, en el final de su Adversus Haereses, muestra una confianza milenarista en el progreso de la humanidad como algo que está en el plan de Dios. «La historia salvífica, comenzada en la creación, recapitulada en Cristo, se concluirá, después del milenio, en el Reino. Le siguen Lactancio, Comodiano y otros. Su máxima expresión fue la obra del monje calabrés Joaquín de Fiore.

Se parte de la presencia de la Providencia divina en la historia y de que se está ante un momento de lucha final, apocalíptico, en que las fuerzas del bien, identificadas con el cristianismo, se enfrentan en una última batalla frente al mal, encarnado en la Revolución. Con todo, la visión escatológica de Donoso y de Maistre difieren diametralmente. Para el primero es una lucha perdida: el filosofismo y la razón, autónomos de toda trascendencia, se impondrán inevitablemente. La victoria final como en La ciudad de Dios, sólo puede darse más allá del mundo material:

«Yo creo que la civilización católica contiene el bien sin mezcla de mal y que la filosofía contiene el mal sin mezcla de bien alguno. (...) ¿A cuál de estas dos civilizaciones está prometida en el tiempo la victoria? Yo respondo a esta pregunta, sin que mi pluma vacile, sin que se oprima mi corazón y sin que mi razón se turbe, que el triunfo en el tiempo será irremisiblemente de la civilización filosófica».

Niega la posibilidad de todo progreso efectivo de la cultura humana. De ahí su visión de la tecnología como algo negativo que fundamentalmente sirve para controlar y

oprimir a los hombres. Además de san Agustín pesaban en Donoso su experiencia de político profesional y el desencanto que ésta le produjo. En cambio, en de Maistre hay una ansia escatológica, una espera impaciente de un acontecimiento trascendental, algo así como la llegada del tercer y último milenio, en el que el bien/cristianismo triunfará definitivamente. Los dos comparten el pesimismo antropológico, pero en de Maistre, existe la confianza en que el progreso humano, paradójicamente, llegará a su momento definitivo, por una intervención de la Providencia a través de un terrible y violentísimo instrumento: ¡la Revolución!

«Contemplez le lugubre tableau; joignez-y l'attente des hommes choisis, et vous verrez si les illuminés on tort d'envisager comme plus ou moins prochaine une troisième explosion de la toute-puissante bonté en faveur du genre humain».

«Ésta es la verdad. Todo anuncia, todo, para el hombre que tiene buena razón, buen sentido e ingenio penetrante, todo anuncia, señores, una crisis próxima y funesta; todo anuncia un cataclismo como no le han visto los hombres. (...) Hoy día, señores, en Europa todos los caminos, hasta los más opuestos, conducen a la perdición. unos se pierden por ceder, otros se pierden por resistir. Donde la debilidad ha de ser la muerte, allí hay príncipes débiles; donde la ambición ha de causar la ruina, allí hay príncipes ambiciosos; donde el talento mismo, señores, ha de causar perdición, allí pone Dios príncipes entendidos».

Encontramos un aspecto más, la necesidad de re-cristianizar Europa. Pese al talante apocalípticamente optimista de la visión de de Maistre, en sus obras se apunta la conciencia de la des-cristianización progresiva de Occidente y la necesidad de una nueva cristianización para volver al equilibrio, impulsada por la mano terrible de la Providencia. Esta visión del fin de la Cristiandad, es más acusada en el pesimismo de Donoso. Cree que, aunque su deber y el de los buenos cristianos es luchar, la batalla está perdida.

«En un mot, s'il ne se fait pas une révolution morale en Europe; si l'esprit religieux n'est pas renforcé dans cette partie du mode, le bien social est dissous».

«una sola cosa puede evitar la catástrofe; una y nada más; eso no se evita con dar más libertad, más garantías, nuevas constituciones; eso se evita procurando todos, hasta donde nuestras fuerzas alcancen, provocar una reacción saludable, religiosa. Ahora bien, señores: ¿es posible esta reacción? Posible lo es; pero ¿es probable? Señores, aquí hablo con la más profunda tristeza, no lo creo probable. Yo he visto, señores, y conocido a muchos individuos que salieron de la fe y han vuelto a ella; por desgracia, señores, no he visto jamás a ningún pueblo que haya vuelto a la fe después de haberla perdido».

El fracaso de la modernidad y la dictadura de la razón

La aportación fundamental de de Maistre a la teoría política, no es la construcción de un sólido sistema teórico, sino su lúcida crítica del sistema democrático/revolucionario, la aguda puesta en evidencia de sus serias contradicciones internas y su capacidad para desmontar afirmaciones a primera vista incontestables. Ataca el problema fundamental de todo sistema político que pretenda fundamentarse autónomamente desde su interior: su inevitable necesidad de afirmaciones dogmáticas y apodícticas, que, aun resultando en sí mismas una «contradictio in terminis» con el discurso político que pretenden fundamentar, son indispensables para poder desarrollar el mismo.

Donoso recogerá esto y aporta matices aun más tenebrosos. Profundizando en la incapacidad epistemológica del hombre, arremete contra la voluntad racionalista de «autonomizar» la razón, porque lleva al desastre:

«El hombre prevaricador y caído no ha sido hecho para la verdad, ni la verdad para el hombre prevaricador y caído. Entre la verdad y la razón humana, después de la prevaricación del hombre, ha puesto Dios una repugnancia mortal y una repulsión invencible (...) Por el contrario, entre la razón humana y lo absurdo

hay una afinidad secreta, un parentesco estrechísimo; el pecado los ha unido con el vínculo de un indisoluble matrimonio (...) Yo no sé si hay algo debajo del sol más vil y despreciable que el género humano fuera de las vías católicas».

Se esfuerza en mostrar cómo las instituciones políticas no pueden auto-fundamentarse. Enlazando con el punto anterior, niega que el solo ejercicio de la razón sea capaz de cimentar el edificio político, que necesita siempre, para ser incontestable, del apoyo de algo que esté más allá de lo puramente humano. «Cuando la voluntad se emancipa de Dios y la razón de la Iglesia, el error y el mal reinan sin contrapeso en el mundo».

De aquí, dos consecuencias. En primer lugar, afirmado el principio de la necesidad de lo trascendente para fundamentar de forma sólida cualquier sistema político, queda claro que sin la aceptación acrítica de la ética proveniente de la Revelación es imposible cualquier forma política. Por eso la filosofía política resulta inevitablemente teología política. En segundo lugar, su teoría de lo inútil y pernicioso del diálogo/decisión de la mayoría, se entiende claramente, en este contexto, pues la razón, incapaz por sí misma, debe asentir ante las verdades reveladas. Entre el bien y el mal no existen espacios intermedios. En política, como en la vida, no los hay entre virtud y pecado.

«Ceux qui croient qu'en multipliant les voix délibérantes on diminue le doute connaissent peu l'homme, et n'ont jamais siégé au sein d'un corps délibérant».

«Toutes les institutions imaginables reposent sur une idée religieuse, ou ne font que passer. Elles sont fortes et durables à mesure qu' elles sont divinisées, s'il est permis de s'exprimer ainsi».

De la deliberación no puede salir la verdad pues esta ya ha sido definida a través de la Revelación. Por eso la sociedad que se mantiene fiel al principio religioso sobrevive, mientras se pierde la que relativiza la verdad y la decide no por sumisión a la Revelación sino por votación.

«El principio electivo es cosa de suyo tan corruptora, que todas las sociedades civiles, así antiguas como modernas, en que ha prevalecido, han muerto gangrenadas; el principio religioso es, por el contrario, un antipútrido tan excelente, que no hay corrupción que resista a su contacto, por eso no hay noticia de que haya muerto por corrupción ninguna sociedad verdaderamente católica».



De Maistre ve en la Revolución una herramienta brutal de la Providencia de acuerdo con su teoría de la reversibilidad del dolor y su tesis escatológica. El tiempo transcurrido entre los dos pensadores permite a Donoso ir más allá. En sus textos fundamentales denunciará que, tras las apariencias, los sistemas revolucionarios son un tipo más de totalitarismo, en extremo violento, pues han convertido a la razón revolucionaria en una especie de pseudo-religión. Amparándose en esta creencia dogmática, sus seguidores protagonizarán las mayores tropelías.

Como observa también de Maistre, Donoso advierte de otro de los problemas de la des-cristianización de la sociedad: la eliminación de los filtros «morales» en la acción política, por lo que a partir de entonces todo está «racionalmente» permitido.

«Français, c'est au bruit des chants infernaux, des blasphèmes de l'athéisme, des cris de mort et des longs gémissements de l'innocence égorgée; c'est à la lueur des incendies, sur les débris du trône et des autels,

arrosés par le sang du meilleur des Rois et par celui d'une foule innombrable d'autres victimes; c'est au mépris des moeurs et de la foi publique, c'est au milieu de tous les forfaits, que vos séducteurs et vos tyrans ont fondé ce qu'ils appellent «votre liberté».

«un poder absoluto, para que lo sea, es menester que sea un poder expedito, y para que sea expedito es menester que no encuentre resistencias. Antes señores, había corporaciones unidas por el vínculo del amor, unidas por el vínculo de la religión; estas corporaciones oponían un dique a todo despotismo que quisiera levantarse en la nación».

«¡La libertad acabó! No resucitará, señores, ni al tercer día ni al tercer año, ni al tercer siglo quizá. ¿Os asusta, señores, la tiranía que sufrimos? De poco os asustáis; veréis cosas mayores. (...) El mundo, señores, camina con pasos rapidísimos a la constitución de un despotismo, el más gigantesco y asolador de que hay memoria en los hombres».

De Maistre, fiel a la teoría de la soberanía descendente, reivindica el papel de la aristocracia como única clase rectora de la sociedad, designada por Dios.

«La philosophie moderne, qui aime tant parler de hasard, parle surtout du hasard de la naissance; c'est un de ses textes favoris: mais il n'y a pas plus de hasard sur ce point que sur d'autres: il y a des familles nobles comme il y des familles souveraines. L'homme peut-il faire un souverain? Tout au plus il peut servir d'instrument pour déposséder un souverain déjà prince. Du reste, il n'a jamais existé de famille souveraine dont on puisse assigner l'origine plébéienne: si ce phénomène paraissait, ce serait une époque du monde».

Donoso, en una coyuntura diferente, acusa a los sistemas liberales revolucionarios de simplemente haber cambiado el dominio de la aristocracia por otra minoría, más triste y ramplona, la plutocrática, que tiende además a identificar con la burguesía. Probablemente la cuestión de las desamortizaciones está presente en su reflexión.

«El personaje más corrompido y más corruptor de esta sociedad es la clase media que nosotros representamos, señores; en esta clase hay voces de alabanza para todos los fuertes: de ahí salieron aquellas grandes voces que decían a la Milicia Nacional: «Eres benemérita»; y después a la Constitución de Cádiz: «Eres sacrosanta»; y luego al duque de la Victoria: «Eres heroico», y ahora al duque de Valencia: «Eres invicto».

Autoridad y «decisionismo»

«Tan pronto como Donoso Cortés advierte que la época de la monarquía ha terminado porque ya no hay reyes y ninguno de ellos tendría valor de serlo sino por la voluntad popular, lleva su decisionismo a una conclusión; es decir, pide una dictadura política. Ya en las citadas observaciones de de Maistre latía una reducción del Estado al factor decisión; consecuentemente, a una decisión, que no razona ni discute, ni se justifica, es decir, creada de la nada y absoluta. Más esencialmente, esto es dictadura, no legitimidad dinástica. Donoso Cortés estaba convencido de que había llegado el instante de la lucha final; frente a lo radicalmente malo sólo cabe una dictadura, y la idea legitimista de sucesión dinástica se convierte en tal coyuntura en vacío legismo».

Este texto de Schmitt ha marcado el análisis de Donoso y su pretendido «decisionismo». Sin embargo conviene matizar su tesis. Sobre la autoridad, una vez más, bebe de las fuentes de de Maistre, tanto en la necesidad y bondad de la misma, como en su sentido «descendente», esto es, desde las alturas de la divinidad hacia la humanidad.

«L'infaillibilité dans l'ordre spirituel, et la souveraineté dans l'ordre temporel, sont deux mots parfaitement synonymes. L'un et l'autre expriment cette haute puissance qui les domine toutes, dont toutes les autres dérivent, qui gouverne et n'est pas gouvernée, qui juge et n'est pas jugée».

«Señores, la verdadera causa del mal hondo y profundo que aqueja a la Europa está en que ha desaparecido la idea de la autoridad divina y de la autoridad humana. Ése es el mal que aqueja a la Europa, ése es el mal que aqueja a la sociedad, ese es el mal que aqueja al

mundo; y por eso, señores, son los pueblos ingobernables».

Existe en cualquier caso una gran diferencia entre ambos. De Maistre es claramente «decisionista», pues lo importante está en la necesidad de tomar decisiones, de ordenar y por tanto obedecer, la autoridad resulta incontestable. Para entender su postura debe recordarse el lugar central del providencialismo en su pensamiento y su esperanza escatológica. En sus escritos aparece la convicción de que la divinidad mueve los hilos de la historia activamente, encaminándola, pese a lo oscuro de los tiempos, hacia un desenlace cercano y feliz. Es inútil cualquier resistencia por parte de los hombres, que deben aceptar lo que llega desde arriba, aun sin comprenderlo. Eso sucede con la Revolución Francesa. Pese a significar la encarnación del horror y del mal, es un instrumento de la voluntad de Dios para su plan último.

«Lorsque l'autorité commande, il n'y a que trois partis a prendre: l'obéissance, la représentation et la révolte, qui se nomme «hérésie» dans l'ordre spirituel, et «révolution» dans l'ordre temporel. una assez belle expérience vient de nous apprendre que les plus grands maux résultant de l'obéissance n'égalent pas la millième partie de ceux qui résultent de la révolte».

Donoso, frente a este inmanentismo optimista mantiene su interpretación meta-histórica trascendente, cercana a San Agustín. No cree que el bien triunfe en la tierra. Según su visión «profética», el mundo camina a la catástrofe, de la mano del filosofismo y del abandono de la religión. Su realismo político, curtido en mil batallas parlamentarias, le hace ver que la monarquía no volverá al absolutismo. Esta es la perspectiva de su Discurso sobre la dictadura. Alejado del iluminismo escatológico de de Maistre, cree que un gobierno se legitima no por la forma en que se ha hecho con el poder, sino por su adhesión al bien, a la verdad revelada.

Aparece de fondo un nominalismo implícito: no existen el bien y el mal como entes autónomos de la razón, sino la aceptación o no de la voluntad de Dios. Llegados al momento de la lucha final, sólo hay dos posturas. Por una parte se presenta un gobierno que sigue los dictados del cristianismo, y que, de forma mecánica, adquiere una serie de virtudes que él llama democráticas, preocupación por toda la sociedad, la justicia, la caridad... Este gobierno sea cual sea su vía de acceso al poder, al obrar así, se legitima. O bien, se acepta otro modo de gobierno que se aleja del bien e inevitablemente cae en el mal, pues no hay zonas intermedias entre ambos. Ese gobierno es ilegítimo y antisocial. Cree Donoso inútil el contraste de opiniones. Desconfía de las clases burguesas discutidoras. El bien ha sido definido por la revelación cristiana. El único camino es seguirlo.

«Señores: ¿cuál es el principio del señor Cortina? El principio de su señoría, bien analizado su discurso, es el siguiente: en la política interior, la legalidad: todo por la legalidad, todo para la legalidad; la legalidad siempre, la legalidad en todas circunstancias, la legalidad en todas ocasiones; y yo, señores, que creo que las leyes se han hecho para las sociedades, y no las sociedades para las leyes, digo: la sociedad, todo para la sociedad, todo por la sociedad; la sociedad siempre, la sociedad en todas circunstancias, la sociedad en todas ocasiones. Cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad; cuando no basta, la dictadura».

«El catolicismo, la monarquía, la democracia, ved ahí completa la verdad española (...) Cuando yo hablo de Monarquía democrática, de gobierno democrático, no hablo de la Monarquía de las turbas. La Monarquía democrática es aquella en que prevalecen los intereses comunes sobre los intereses privilegiados, los intereses generales sobre los intereses aristocráticos».

Más allá de la diferencia de matices, de Maistre está siempre muy presente en Donoso. En su concepción teológico-política, toma prestado uno de los planteamientos iniciales de las Considérations. Profundizando en él argumenta para explicar y defender la dictadura. De la misma forma que en el plano religioso encontramos el milagro como una forma legítima y positiva de romper de forma

excepcional el curso natural de los acontecimientos, igualmente la dictadura sería la trasposición de este concepto a la política. Este paralelismo está de forma germinal en de Maistre:

«Le miracle est un effet produit par une cause divine ou surhumaine, qui suspend ou contredit une cause ordinaire. Que dans le coeur de l'hiver, un homme commande à un arbre, devant mille témoins, de se couvrir subitement de feuilles et de fruits et que l'arbre obéisse, tout le monde criera au miracle, et s'inclinera devant le thaumaturge. Mais la révolution française, et tout ce qui se passe en Europe dans ce moment, est tout aussi merveilleux dans son genre que la fructification instantanée d'un arbre au mois de janvier: cepedant les hommes, au lieu d'admirer, regardent ailleurs o déraisonnent».

Años después, Juan Donoso legitima la dictadura y la fundamenta, «consuetudinariamente», usando el paralelismo con el milagro:

«Pues bien señores: si con respecto al mundo físico, Dios es el legislador, con respecto a las sociedades humanas lo son los legisladores, si bien de diferente manera, ¿gobierna Dios siempre con esas mismas leyes que Él a sí mismo se impuso con su eterna sabiduría y a las que nos sujetó a todos? No, señores; pues algunas veces, directa, clara y explícitamente manifiesta su voluntad soberana quebrantando esas leyes que Él mismo se impuso y torciendo el curso natural de las cosas. Y bien, señores: cuando obra así, ¿no podría decirse, si el lenguaje humano pudiera aplicarse a las cosas divinas, que obra dictatorialmente?»

Es significativo y nada casual, pues muestra su conocimiento de ambos autores, que años después Carl Schmitt se apoye y use esta idea para su concepto de teología política.

«En la jurisprudencia, el estado de excepción tiene un significado análogo al del milagro en teología. Sólo al tomar en cuenta esta posición análoga es posible reconocer la evolución experimentada por las ideas de la filosofía del Estado durante los últimos siglos. La idea del moderno Estado de derecho se impone con un deísmo, una teología y una metafísica que proscriben el milagro, rechazando la violación de las leyes naturales implícita en este concepto, misma que por su injerencia directa se establece como excepción, al igual que la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente».

Hay entre Donoso y de Maistre diferencias de estilo. Aquel alcanza una profundidad política superior, pero la prosa de este ofrece al lector una mayor perspicacia y una facilidad para la paradoja que hacen su texto algo siempre fresco y atrayente.

«Nos idées sur le bien et le mal, sur l'innocent et le coupables, sont trop souvent altérées par nos préjuges. Nous déclarons coupables et infâmes deux hommes qui se battent avec un fer long de trois pouces; mais si le fer a trois pieds, le combat devient honorable ».

Donoso, aunque podemos afirmar con certeza que conocía el texto de de Maistre, utiliza la misma imagen, pero con sentido no sólo contrario, sino mucho más previsible y tópico, primando más el convencionalismo social que la profundidad del mensaje político:

«Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba: yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas; se trata de escoger, por último, entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable: yo escojo la dictadura del sable, porque es más noble».

Ultramontanismo

El liberalismo isabelino adopta desde sus inicios una actitud decididamente regalista. El Gobierno quiere controlar a la Iglesia Española y no acepta someter sus decisiones en esta materia a la aprobación de Roma. Probablemente las desamortizaciones resulten el epítome de esta actitud. Con todo, el movimiento regalista en España apenas tuvo seguidores, especialmente entre las filas eclesiásticas y sectores afines. No hubo aquí una división del clero como sucedió en Francia y otras naciones europeas.

La Iglesia Católica española se adhirió a las teorías que defendían la supremacía del Papa en la Iglesia, su infalibilidad y su

independencia. Sus disposiciones estaban por encima de las de cualquier gobierno. Se explica así el éxito de las obras de de Maistre y especialmente Du Pape, auténtico y radical alegato en favor del poder soberano del Sumo Pontífice.

Donoso nunca fue regalista. Defendió siempre, en la línea del «profeta del pasado», la infalibilidad del Papa y su supremacía absoluta dentro del orden jerárquico de la Iglesia:

«Sin duda ninguna, el poder espiritual es lo principal en el Papa; el temporal es accesorio; pero ese accesorio es necesario. El mundo católico tiene el derecho de exigir que el oráculo infalible de sus dogmas sea libre e independiente; el mundo católico no puede tener una ciencia cierta, como se necesita de que es independiente y libre sino cuando es soberano, porque el soberano no depende de nadie».

«Considerada desde el punto de vista de su organismo interior, la Iglesia se ha visto en la necesidad de resistir la grande venida de perniciosísimos errores, siendo digno de advertirse que entre ellos los más perniciosos son los que se dirigen contra lo que su unidad tiene de maravillosa y perfecta; es decir, contra el Pontificado, piedra fundamental del prodigioso edificio. En el número de estos errores está aquel en virtud del cual se niega al Vicario de Jesucristo en la tierra la sucesión única e indivisa del poder apostólico en lo que tuvo de universal, suponiendo que los obispos han sido sus coherederos. Este error, si pudiera prevalecer, introduciría la confusión y el desconcierto en la Iglesia del Señor, convirtiéndola, por la multiplicación del Pontificado, que es la autoridad esencial, la autoridad indivisible, la autoridad incomunicable, en una aristocracia turbulentísima. Dejándole el honor de una vana presidencia y quitándole la jurisdicción real y el gobierno efectivo, EL Sumo Pontífice, bajo el imperio del error deísta, queda relegado inútilmente en el Vaticano, como Dios, bajo el imperio del error deísta, queda relegado inútilmente en el cielo, y como el rey, bajo el imperio del error parlamentario, queda relegado inútilmente en su trono».

Seguidor de de Maistre y creador de una auténtica «teología política», se le puede considerar defensor de ideales teocráticos. Además de afirmar la infalibilidad del obispo de Roma y su superior autoridad, Donoso defendió la independencia de la Iglesia frente a los poderes políticos nacionales y la superioridad del poder espiritual sobre el terrenal, del que es guía y tutor. Esta postura se retrotrae doctrinalmente hasta Bonifacio VIII.

«Por lo dicho se ve que en el último análisis y en el último resultado de todos estos errores, en su variedad casi infinita, se resuelven en uno solo, el cual consiste en haber desconocido o falseado el orden jerárquico, inmutable de suyo, que Dios ha puesto en las cosas. Ese orden consiste en la superioridad jerárquica de la fe sobre la razón, de la gracia sobre el libre albedrío, de la Providencia divina sobre la libertad humana y de la Iglesia sobre el Estado; y para decirlo todo de una vez y en una sola frase, en la superioridad de Dios sobre el hombre.(...) La superioridad de la Iglesia sobre las sociedades civiles es una cosa conforme a la recta razón, la cual nos enseña que lo sobrenatural es sobre lo natural y lo divino sobre lo humano; y al revés, toda aspiración por parte del Estado a absorber la Iglesia, o a separarse de la Iglesia, o a prevalecer sobre la Iglesia, o a igualarse con la Iglesia, es una aspiración anárquica, preñada de catástrofes y provocadora de conflictos».

La «teoría de la guerra»

Las ideas de Joseph de Maistre sobre la guerra son un corolario de su visión esencial y radicalmente providencialista de la historia. La guerra actúa como instrumento divino de expiación y de reversibilidad del dolor del inocente. Describe a los hombres como marionetas que, bajo los hilos del plan secreto de Dios, se entregan al frenesí de horror y sangre que supone la guerra. En sus textos, esencialmente la velada séptima y el tercer capítulo de las Considérations, hay imágenes vivas y cuadros apocalípticos con una prosa turbadora y bella a la vez.

Donoso es quizás menos original. En sus Cartas de París, prácticamente copia sin aportar mucho más, las ideas de de Maistre.

Hay aquí sí, entre ambos, la distancia entre maestro y alumno.

Bastan tres ejemplos.

La guerra como un hecho inevitable y connatural al hombre y las naciones:

«L'histoire prouve malheureusement que la guerre est l'état habituel du genre humain dans un certain sens; c'est-à-dire, que le sang humain doit couler sans interruption sur le globe, ici ou là; et que la paix, pour chaque nation, n'est qu'un répit».

«Abrid las páginas de la Historia, extended los ojos por el mundo, preguntad a los siglos; los siglos, el mundo y la Historia, todos os hablarán de la guerra, su universalidad arguye su necesidad, y su necesidad le constituye en un hecho «humano»; es decir, en un hecho propio de la naturaleza del hombre».

La guerra como generadora de civilización:

«Or les véritables fruits de la nature humaine, les arts, les sciences, les grandes entreprises, les hautes conceptions, les vertus mâles, tiennent surtout à l'état de guerre».

«La segunda idea que nos acomete al proseguir este estudio es la de que la guerra acaba con las artes y las ciencias que florecen en la paz y, por consiguiente, con la civilización de las sociedades humanas. (...) Y sin embargo, si hay un hecho que proclame en alta voz el mundo y que consigne claramente la Historia, es el hecho de la acción civilizadora de la guerra; su acción es civilizadora hasta tal punto, que, si la suprime el entendimiento, todos los progresos sociales quedan suprimidos, todas las civilizaciones quedan aniquiladas».

La imagen sorprendentemente idealizada y honorable de la matanza que es la guerra.

«Voici donc le problème que je vous propose: Expliquez pourquoi ce qu'il y a de plus honorable dans le monde, au jugement de tout le genre humain, sans exception, est le droit de verser innocemment le sang innocent? Regardez-y de près, et vous verrez qu'il y a quelque chose de mystérieux et d'inexplicable dans le prix extraordinaire que les hommes ont toujours attaché à la gloire militaire».

«El guerrero camina por el mundo rodeada la frente de una aureola de gloria; a su paso le aclaman los hombres; sus hijos se envanecen; sus hermanos le honran; (...) ¿Es injusta la Humanidad, por ventura, cuando teje coronas para los guerreros, al mismo tiempo que levanta cadalsos para los matadores? (...) Y si la Humanidad obrando así tiene razón, ¿qué poderosa, qué oculta virtud se esconde en ese fenómeno maravilloso de la guerra que purifica a los matadores, que santifica la muerte?

En ese fenómeno hay un misterio, un misterio profundo, un enigma terrible, un fenómeno que existe y que no lleva en sí mismo la razón de su existencia».

Ambos establecen un paralelismo o asimilación entre el estado militar y el religioso, pues, de algún modo, uno y otro tienen un mismo sentido de autoridad y, por tanto, de obediencia.

«Les écrivains de qui nous tenons ces anecdotes vivaient cependant dans un siècle passablement guerrier, ce me semble: mais c'est que rien ne s'accorde dans le monde comme l'esprit religieux et l'esprit militaire».

«Por eso, porque la Iglesia y la milicia son las únicas que conservan íntegras las nociones de la inviolabilidad de la autoridad, de la santidad, de la obediencia y de la divinidad de la caridad; por eso son hoy los dos representantes de la civilización europea».

Conclusiones

Juan Donoso Cortés es, junto a Jaime Balmes, el pensador político español más importante del siglo XIX y uno de los nombres fundamentales de la filosofía política española de todos los tiempos. quien mayor influencia ejerce en su ideología fue Joseph de Maistre. Conviene añadir que Donoso elabora una construcción intelectual personal y propia. Su aportación a la reflexión política va más allá de la pura relación maestro-alumno,que algunos críticos reduccionistas de su obra, como Barbey d'Aurevilly o Cioran pretenden adjudicarle.

Donoso comparte con de Maistre y quizás de él lo recibió, un pesimismo antropológico, cuya fuente ideológica inicial remonta a san

Agustín en su polémica con Pelagio. Sostiene su tesis de la incapacidad humana para conocer la verdad y hacer el bien de forma puramente racional, sin la ayuda de la gracia. La voluntad del hombre de autonomizar la razón respecto a la fe lleva inevitablemente al pecado.

Donoso traspasa a la sociedad esta concepción del hombre. Su filosofía de la historia deviene teología de la historia. En ella la Providencia es la clave, pues es la que rige a la sociedad y sus individuos, a toda la historia.

Hay entre Donoso y de Maistre una divergencia de fondo. Aquel se sitúa en una línea de filosofía de la historia, próxima a San Agustín, una «meta-historia», que ha conformado la línea ortodoxa de la tradición cristiana. La victoria del Reino de Dios se aplaza para la otra vida. De Maistre, en una línea más inmanente, «milenarista», la espera en la tierra, enlazando así con la literatura apocalíptica judía.

Desde estas dos convicciones, el pesimismo antropológico y la no autonomía de la razón, Donoso afirma que las instituciones políticas no pueden autofundamentarse, fuera de la fe en los principios revelados. La reflexión política debe nacer en y desde la teología.

Sobre la autoridad y el «decisionismo», Donoso, aun influido por de Maistre, se separa de él. Para de Maistre la autoridad es incontestable como expresión de la voluntad de la Providencia. De ahí la necesidad de tomar decisiones y sobre todo de obedecer. Donoso, en cambio, legitima a un gobierno por su adhesión al bien que no es sino la doctrina revelada. Si su acción no se aparta de ella, un Gobierno es legítimo sea cual sea la forma en que ha alcanzado el poder.

En las relaciones Iglesia-Estado, Donoso, fiel seguidor de las tesis del autor de Du Pape, se muestra en todos sus escritos claramente ultramontano.

Tres encarnaciones de Donoso Cortés: constitucionalista-decisionista- providencialista

Jacek Bartyzel

Nacido el 6 de mayo de 1809 Juan Francisco María de la Salud Donoso Cortés y Fernández Cañedo, Vizconde del Valle y Marqués de Valdegamas, merecidamente goza de la gloria de uno de ser uno los más grandes apologistas católicos y de los «Doctores de la Contrarrevolución» de los tiempos modernos. Al mismo tiempo, algunas circunstancias de su biografía política ponen en dificultad a algunos de sus comentadores, que no pueden explicar cómo un pensador contrarrevolucionario pudo al mismo tiempo ser un defensor del régimen enteramente liberal. Sugieren por eso el sencillo oportunismo (Carl Schmitt) o una contradicción interna entre ideales profesados y la conducta práctica (Juan Beneyto Pérez), o por último que hay una compatibilidad entre la teoría y la práctica, con base en la presunta actitud fundamentalmente «proestatal» de Donoso (John T. Graham, J. J. Kennedy, Adam Wielomski), convirtiéndolo simultáneamente en un autoritario «moderno». Lo que sorprende es que parece que todos estos finos investigadores no tienen en cuenta la explicación más básica y bastante fácil de verificar: la evolución de las concepciones del pensador. Y este hecho será el tema de nuestro análisis.

E doctrinario liberal

Empezamos con una afirmación, que el nombre de Donoso está escrito con las letras de oro en la historia de la contrarrevolución católica gracias a sólo los seis últimos años de su bastante corta vida (murió el 3 de mayo de 1853 en París). Antes Donoso Cortés –discípulo de uno de los principales representantes de la Ilustración española, el russoniano Manuel José Quintana, también lector aplicado de las ideas de los doctrinarios liberales franceses (Destutt de Tracy, Royer-Collard), del sensualista Condillac y utilitarista Bentham– fue uno de los personajes principales del liberalismo español en política y cultura. Como escribe Edmund Schramm, el joven Donoso fue un luchador a favor de todas las «concepciones justas» de su (y nuestra) época: la libertad, el progreso y la tolerancia. Orador elocuente en el Ateneo madrileño, donde está la forja liberal principal en la España isabelina, y una de las primeras plumas de los periodicos liberales (La Verdad, El Porvenir, El Piloto, El Correo Nacional, Revista de Madrid y El Heraldo), Donoso fue un liberal par excellence y un respetado político de su tiempo. Entusiasta de la monarquía constitucional, establecida en España en 1834 con el Estatuto Real, impuesta por la regente María Cristina y el ministro Cea Bermúdez en nombre de la menor de edad Isabel II. Durante toda su carrera política en los años 30 y 40 del siglo XIX, Donoso fue un miembro del partido liberal, aunque situado en su ala derecha, moderada, de la que tras la Restauración de la monarquía constitucional en 1874 brotó el Partido Conservador. Probablemente tiene razón el historiador estadounidense del conservatismo Peter Viereck, que considera la posición política de Donoso Cortés en esta época como sólo temperamental conservatism, compuesto por la convicción de que la naturaleza humana está herida y por el deseo del mantenimiento de la continuidad del desarrollo histórico.

En el pleito dinástico, a consecuencia del que –contra la ley fundamental de sucesión– fue apartado del trono el infante Don Carlos, Donoso Cortés se declaró a favor de los usurpadores: fue consejero de confianza de la regente (a la que asistió en su exilio en París en 1840-43) y preceptor de su hija, la reina Isabel. A los carlistas, los ultracatólicos tradicionalistas y legitimistas, los consideró en este tiempo como anarquistas «de derecha», tan peligrosos para el orden político y social

como los revolucionarios de izquierda: lo que más puede sorprender hoy día es la acusación de que Don Carlos, «el príncipe rebelde», cuya causa gozaba de gran simpatía popular, promovía la anarquía y la democracia, de modo que en caso de su eventual victoria la monarquía carlista hubiera sido «la monarquía democrática».

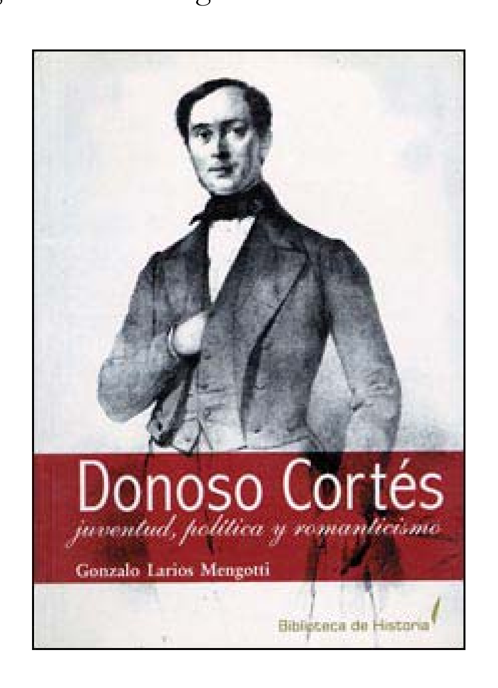
Hay algo sin embargo que distinguió siempre a Donoso de los demás liberales y es que nunca perdió del todo la fe católica, aunque fuera sólo la fe sentimental, al tiempo que compartía la ilusión típica de los liberales católicos de poder conciliar el fundamento de la fe católica con la aceptación de las «libertades modernas».

Si Donoso hubiera muerto en 1847 en lugar de 1853 Donoso tendría un lugar, aunque más modesto, en los anales de la historia del pensamiento político, pero seguramente no del contrarrevolucionario. Como autor de la Memoría sobre la situación de la Monarquía o de las Lecciones de derecho político sería mencionado entre tantos clásicos del liberalismo conservador y aristocrático como Benjamin Constant o François Guizot.

Lberalis obiit, natus est ultramontanus

Sin embargo en 1847 murió el hermano de Donoso, Pedro, un profundo católico y carlista. Poco tiempo despues empezó el horror de las revoluciones europeas 1848/49, usualmente conocido bajo el falso y poético nombre de la «Primavera de los Pueblos». Por efecto de todos esos acontecimientos «nació» un hombre nuevo, el que conocemos y admiramos: el Donoso Cortés católico, ultramontano, «reaccionario en el nombre del Dios», «Casandra católica» y profeta del Apocalipsis moderno, el de la llegada del Anticristo socialista, a quien podría retener –como el katechon– al establecer una decisión desde arriba, el dictador del sable.

Sin embargo, ese «momento decisionista» –que se encuentra en el famoso Discurso sobre la dictadura, pronunciado en las Cortés el 4 de enero de 1849, y que durante la vida del autor y tambien hoy en día ha sido excesivamente considerado en perjuicio de otros aspectos de su pensamiento– no fue de ningún modo la última palabra en la teoría política de Donoso. A eso presta atención Francisco Elías de Tejada, al polemizar con la interpretación del «doctor del hitlerismo» –como le llama– Carl Schmitt, que busca en la obra de Donoso (y de De Maistre) la oposición legitimidad-dictadura. Según Elías de Tejada, Donoso no contrapuso la dictadura a la monarquía tradicional y fue un tradicionalista autentico, cuyo error único fue que no distinguió la dinastía legítima. Del mismo modo un historiador contemporáneo de las ideas, José María Beneyto, aunque ve a Donoso sobre todo como decisionista, observa también que en las cartas dirigidas en el ocaso de su vida al embajador de Prusia, conde Raczynski, Donoso escribía que ni la fuerza militar del Estado, ni la dictadura del sable podían dar un impulso suficiente para el renacimiento de Europa. Lo podría hacer solo un gran cambio religioso.



Así pues, la opción «dictatorial» («decisionista» según la terminología de Schmitt y sus imitadores) fue una reacción temporal a los acontecimientos dramáticos de la revolución, un tipo de solución provisional, mientras que de su conversión religiosa resultó finalmente la posición del católico intransigente –ultramontano y providencialista–, que vincula su cosmovisión política sólo con el catolicismo. El resultado de la metanoia de Donoso, su transformación a un hombre nuevo, fue dar muerte al hombre

viejo liberal. Entre el catolicismo, y la civilización cristiana, y el liberalismo, y la civilización filosófica, no puede haber, según Donoso, ningún contacto. El liberalismo no sólo no inmuniza contra la revolución y el socialismo, sino que con su escepticismo, sofística, repugnancia e incapacidad de elegir definitivamente entre el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, puede solo infectar a los católicos hasta que llegue un momento en que duden si la Iglesia es verdaderamente el depósito de la verdad absoluta y el único instrumento de salvación.

«El padre del syllabus»

La síntesis más completa de la actitud final integralmente católica y providencial de Donoso Cortés y su opus magnum –publicado en 1851– es el Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus príncipios fundamentales. Pero, como he hecho en mi artículo sobre la Teología política de Juan Donoso Cortés, ha de prestarse también atención al breve aunque no menos sustancial, último texto de esta naturaleza escrito por Donoso, la Carta al Cardenal Fornari de 19 de junio de 1852. Fue una respuesta a la carta que el Cardenal, en nombre de Pío IX, le escribió con el ruego de que diera su opinión sobre el documento titulado Syllabus errorum quae in colligendis notanalisque eroribus ab oculos haberi possunt, compuesto de 28 puntos que condenaron los principales errores teológicos y filosóficos de la contemporaneidad.

Donoso empezó su respuesta con la tesis fundamental de que cada error contemporaneo se puede reducir a una herejía, y de que cada herejía moderna se puede reducir a una herejía antigua ya condenada por la Iglesia. Lo que distingue los tiempos presentes es sólo su «descaro diabólico» al inculcar los viejos errores a la sociedad, lo que provoca que cada de esas herejías pueda producir una revolución. Así los errores teológicos infectan el ámbito social y político, las instituciones y las leyes.

Por lo demás, según Donoso, se puede reducir la gran multitud de los errores a dos negaciones principales: negación de la Providencia y negación del pecado, que causan todas las demás y que se pueden reducirse a negación del «dogma de la soberanía» de la Trinidad. La negación por el mundo contemporáneo de la supremacía divina produce un sistema naturalista, que está en completa contradicción con el cristianismo, que es anticristiano y que afirma que la humanidad es buena por naturaleza, que la razón es autónoma y que el progreso se alcanza a través de la discusión. De la admiración por la discusión, de tratarla como el único criterio de la verdad y del error, surge la santificación de la libertad de prensa, la impunidad del parlamento y la soberanía de los que allí discuten.

El naturalismo anticristiano seduce a las sociedades con una visión falsa de la posibilidad de transformar el mundo de valle de lágrimas a jardín de placer. La consecuencia lógica del liberalismo es el socialismo con su claro ateismo y negación de toda autoridad: divina, social, política y familiar. Eso significa el «panteísmo político», es decir la democracia, en la que las masas son «Dios» y toda la individualidad se descompone en la totalidad de la nueva divinidad, que posee sólo un atributo: la omnipotencia. Llega un «imperio colosal y demagógico», gobernado por un plebeyo de satánica grandeza, el hombre del pecado, predicho por San Pablo.

Entonces el caos actual es producto de tres errores fundamentales. El primero es la soberanía del razón humana, que causa «la clase discutidora» en el orden político. El segundo es la bondad humana de naturaleza, de la que resulta el igualitarismo social, expresado en la forma republicana del gobierno y legitimado por la voluntad general. El tercero es la justificación de todos los deseos del hombre, de todo hombre. Sin embargo, Donoso añade que el objeto del ataque de estos errores es no solo la sociedad civil, sino también la Iglesia. Las mismas ideas pueden destruir su unidad por el empuje de la «aristocracia borrascosa» al papado –es decir, como se decía entonces «el pueblo divino»– que desgarra al papado.

Donoso Cortés concluye que a todos estos peligros sólo puede ponérseles fin a través de la conservación del orden inalterable

y jerárquico establecido por Dios en el corazón de la naturaleza –supremacía del orden sobrenatural sobre el natural, de la Iglesia sobre el Estado– , que se reduce entonces a la supremacía de Dios sobre el hombre. Si la sociedad va a ser salvada, hay que restablecer este orden y esta es la tarea de la Iglesia.

Habiendo sido consultado Donoso Cortés para la elaboración del Syllabus, está justificado que Rino Cammilleri le haya llamado –en el subtítulo de su libro– «padre del Syllabus», finalmente proclamado en diciembre de 1864 como suplemento de la encíclica Quanta cura. Si confrontamos el texto del Syllabus con el texto de la carta al cardinal Fornari, podemos comprobar que la influencia de Donoso Cortés se evidencia especialmente en la condena de las proposiciones que conciernen las relaciones entre la Iglesia y el mundo, sobre todo con la famosa tesis 80, que sigue el pensamiento de Donoso al descubrir la especificidad de las herejías modernas en que infectan la esfera sociopolítica. Pues como el error procede del dominio laico, se puede curar el mal y se debe renovar la esfera temporal purificándola de las ideologías naturalistas.

Conclusiones

Todo lo dicho, sobre todo la distinción de tres fases en la evolución del pensamiento de Donoso Cortés, nos inclina a revisar la interpretación dominante sobre los méritos de su obra, vulgarizados por el ya mencionado Carl Schmitt. La tesis principal de este autor –que coloca a Donoso en el punto neurálgico de la trayectoria del curso decisionista del conservatismo, que supuestamente habrían iniciado de Maistre y de Bonald, y que el propio Schmitt habría culminado– es que los filósofos contrarrevolucionarios «tanto exaltan el principio de la decisión que a la postre se aniquila la idea de legitimidad que fuera su punto de partida [cursiva mía]. Cuando Donoso Cortés vio que la monarquía tocaba a su fin, porque ni reyes había ya, ni nadie con valor para serlo sin contar con la voluntad del pueblo, sacó la consecuencia última de su decisionismo, es decir reclamó la dictadura política […]. Donoso estaba convencido de que había llegado el momento de la lucha suprema; frente al mal radical sólo cabe la dictadura, y en trance tal el principio legitimista de la sucesión hereditaria es huero artilugio jurídico».

El error cardinal en la interpretación de Schmitt y los que siguieron su razonamiento residió en admitir como punto de referencia, falso, de las concepciones del Donoso, su llamamiento a la dictadura, es decir partir del principio del legitimismo y luego dejarlo. Porque para dejar algo, hay que haberlo tenido previamente. Y Donoso Cortés –al contrario a de Maistre y Bonald–, no partió del principio del legitimismo, porque nunca fue legitimista. Toda su carrera política hasta ese momento había estado vinculada a la monarquía usurpadora, constitucional en cuanto al régimen y liberal en cuanto a la substancia. Por ello, si en los días de la revolución empezó a dudar verdaderamente de la capacidad de la monarquía para oponerse a la anarquía, esa duda venía referida a la monarquía que no había respetado el principio de la legitimidad, ni en Madrid, ni en París.

El segundo error de Schmitt –que sorprende en un autor que precisamente distinguió entre Legitimität y Legalität– es que no percibió o ignoró que el eje del análisis de Donoso sobre la indispensabilidad de la dictadura no reside en la oposición legitimidad-dictadura, sino legalidad-dictadura. Donoso dice evidentemente: «Cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad; cuando no basta, la dictadura». Legalidad es una noción más amplia que la legitimidad y puede referirse a todos tipos de regimenes, no solo a la monarquía dinástica legitimada por el derecho divino y las reglas de la sucesión dinástica: en Francia por ejemplo en aquel tiempo fue legal la república. El razonamiento de Donoso en el Discurso sobre la dictadura se apoyaba en la constatación de la insuficiencia de las medidas legales de que disponía el poder hic et nunc para contener la revolución y no en las reflexiones metafísicas semper et ubique de las reglas del legitimismo. Es tambien una admisión de la derrota del Donoso juvenil, liberal, que había creído que el constitucionalismo con su legalidad positiva («el gobierno de "las leyes"») podía prevenir

los choques revolucionarios. Y en esta situación concretamente-existencial (utilizando la terminología de Schmitt), en Francia está dispuesto a favorecer el golpe de Estado cesarista del Príncipe-Presidente contra el gobierno legal republicano, y en España todos los poderes dictatoriales del general nombrado jefe del gobierno por la reina constitucional. No obstante ambos ejemplos no tienen nada en común, tanto negativa como positivamente, con el legitimismo, sino que se trata de decisiones inmediatas en una situación existencial-política concreta.

Resumiendo: hasta pronunciar el Discurso sobre la dictadura la evolución de Donoso Cortés nada tuvo que ver con la transición del legitimismo al decisionismo y el autoritarismo. Su punto de vista no era otro que el del liberalismo y el constitucionalismo doctrinarios, «librescos», que le habían vinculado políticamente con el partido liberal y la dinastia usurpadora, que en ese preciso momento daba comienzo al proceso de constitucionalización de la monarquía, hasta entonces absoluta. El tipo de temperamento, la experiencia política y finalmente el cambio religioso le empujaron metódica y progresivamente a la fracción más conservadora del gobierno de la monarquía isabelina. La amenaza de la revolución le inclinó a aceptar la dictadura, como una medida inmediata para salvar el país, Europa y cristianismo. Pero en ese punto la evolución de Donoso, al contrario a Schmitt, no se terminó.

Las últimas obras de Donoso Cortés del periodo anti-revolucionario, sobre todo el Ensayo…, y también su correspondencia, muestran sin la menor duda que se hizo un católico integrista y un tradicionalista español, al que sólo le separó del tradicionalismo sensu proprio, es decir el carlismo legitimista, la cuestión dinastica. Mientras le acomunaban con éste su catolicismo sin compromiso y el principio del legitimismo en el sentido de la legitimidad de ejercicio, es decir la justificación del poder por la fidelidad al derecho divino y la conservación de la unidad católica en la comunidad política. Por eso es muy propable, que de no haber muerto prematuramente, su lógica característica y la consecuencia de su razonamiento le habrían llevado al carlismo y a la admisión del principio de la legitimidad de origen.

Claramente, las especulaciones sobre lo que habría hecho o podido hacer si hubiera vivido más tiempo, siempre comportan un riesgo de arbitrariedad. No obstante, en este asunto, además de los textos escritos por Donoso, se puede indicar tambien otra premisa más que puede aparecer como un argumento poderoso. Es la conducta de los círculos de discípulos y continuadores más cercanos de Donoso, como su primo y el editor de sus obras, Gabino Tejado, o Antonio Aparisi, Cándido Nocedal y Francisco Navarro Villoslada, llamados neocatólicos, que en los años 50 y 60 del siglo XIX o fueron dinásticamente neutrales o incluso estuvieron alineados con la dinastía liberal, pero que después de la caída de la monarquía isabelina en 1868 pasaron in gremio a la Comunión Católico Monárquica carlista, hasta el punto de que Aparisi se convirtió incluso en el defensor más elocuente de los derechos dinásticos de Carlos VII, al apoyar a la tradición monarquica española. Lo que fue posible para sus discípulos, ¿por qué no habría podido serlo también para el maestro?

Juan Donoso Cortés: un doctrinario liberal

Vincent J. McNamara

La descripción de Juan Donoso Cortés (1809-53) como un doctrinario liberal caracteriza un período de su intelectual desarrollo y de su carrera política. El término doctrinario liberal pareceuna contradicción, sin embargo el término doctrinario se refiere a un grupo de pensadores francesesa fmes del siglo XVIII que habían asistido a las escuelas de los hermanos de la Doctrina Cristiana, comúnmente llamados "Doctrinarios". Cuando llegó al poder Pierre-Paul Royer-Collard en 1816 como jefe del partido Constitucionalista se le denominó "Doctrinario", nombre que luego se extendió a sus amigos y discípulos, Francois Guizot, Victor de Broglie, Charles de Rémusat, y varios otros. Aunque los Doctrinarios no llegaron a formar un partido político, se caracterizaron por un eclecticismo filosófico y una tendencia a buscar una posición a medio camino en las cuestiones políticas y sociales. Donoso Cortés habla de estas posiciones en sus lecciones e introduce a los Doctrinarios por la primera vez en lengua española. Según Ortega y Gasset", los Doctrinarios fueron el elemento político más valioso en el continente en el siglo XIX.

El término liberal nace durante las discusiones sobre la Constitución de España de 1811-13 durante las invasiones napole6nicas. El retorno a la tradicional monarquía española implicó la implantación de la censura. Las facciones políticas en Cádiz se dividieron en dos bandas: los partidarios y los enemigos de la libertad de prensa. A los tradicionalistas y de la censura se les llamó "serviles", a los partidarios de la libertad de prensa, "liberales". Wellington empleó el término "liberos", refiriéndose a los liberales de España. El término liberal fue apropiado por Jeremy Bentham y los utilitaristas y siguió siendo empleado hasta John Stuart MilI. En realidad el término liberal es ambiguo durante todo el siglo XIX. Por ejemplo en Inglaterra los liberales justificaron la libertad sin servirse de los derechos naturales. En efecto aceptaban cualquier forma de gobierno que permitiera al individuo manejarse libremente sin ningún impedimento.

. La historia del liberalismo en España nos da todo un espectro de orientaciones políticas. En 1836 los liberales se dividieron en moderados y progresistas'. Los liberales seguían a los moderados franceses en ideas y objetivos. Apoyaban la monarquía. Los progresistas fueron más radicales y exigían un rápido desarrollo de las libertades públicas. Apoyaban la soberanía del pueblo. Cortés en sus lecciones se ocupa del liberalismo moderado y del liberalismo doctrinario.

Las lecciones de Cortés en el Ateneo se desarrollaron en un clima de guerra civil por causa de la Ley Sálica. Esta ley, de origen franco, impedía a las mujeres al acceso al trono, fue introducida en España por Felipe V en 1713 pero fue revocada por Carlos IV aunque no la promulgó. La sucesión al trono a la muerte de Fernando VII en 1833 encendió la primera guerra carlista. De un lado estaba Carlos, hermano de Fernando VII, que, apoyado por los Borbones y los tradicionalistas, aspiraba a suceder a su hermano según la Ley Sálica. De otro estaba Isabel, hija del rey, apoyada por los liberales, y por la Pragmática Sanción, promulgada por Fernando VII para anular la Ley Sálica. Al morir Fernando VII, Isabel fue nombrada heredera y en su nombre reinó su madre María Cristina.

Al mismo tiempo que sus lecciones del Ateneo, Cortés seguía sus actividades de publicista, expresando, cada vez con más fuerza, su hostilidad a los progresistas liberales y en especial al gobierno de José María Calatrava. Consciente del poder de la prensa, hostigó a este último desde el periódico "El

Porvenir", del cual fue cofundador al lado de Bravo Murillo.

En efecto, la influencia de la prensa se deja sentir en la vida política española a pesar del período absolutista de Fernando VII. Y ésto desde la Constitución de Cádiz. Entre 1833 y 1840 una generación de pensadores políticos y publicistas fijó las bases de la reconstrucción jurídica del nuevo orden en la sociedad. Donoso, que representaba la nueva generación y que ya había dado pruebas de su talento, se encontraba en forma al iniciarse la sesión 1836-37 en el Ateneo.

De todos modos, Madrid fue el fermento de ideas sociales y políticas de la época. El país estaba en estado de caos. Había revueltas armadas y se multiplicaban las juntas militares. Los gobiernos se iban sucediendo unos a otros sin que se produjeran mejoras. Al contrario. Las lecciones de Donoso en el Ateneo representaron una posición política teórica y también una sutil y persuasiva incitación de reto hacia el gobierno. Donoso demostró su talento en su contribución para derrocar al gobierno con sus escritos y sus discursos públicos. Las lecciones de Donoso pueden entenderse en dos sentidos o perspectivas: exposiciones teóricas y discursos inflamatorios incitando al cambio.

Otra característica de los tiempos en que Donoso daba sus lecciones era el anticlericalismo y la oposición a la Iglesia en España. Muchos de los progresistas liberales se inspiraron en los principios de Voltaire, Rousseau y el siglo de las luces en Francia, por consiguiente opuestos a la Iglesia. Un progresista liberal, economista y seguidor de Bentham, Juan Alvarez Mendizábal, regresó del destierro y en 1835 formó un gobierno liberal progresista que quiso solucionar la deuda nacional por medio de la desamortización, es decir, la expropiación de las propiedades municipales y eclesiásticas. La indiferencia y debilidad del gobierno para evitar las matanzas de religiosos en Madrid y Barcelona en 1834, fue mal digerida por Donoso que, en un principio, había sostenido a Mendizábal. El gobierno progresista de Calatrava que se inició tras el pronunciamiento de La Granja siguió la misma orientación que el de Mendizábal por lo que Donoso le atacó. En la séptima lección en el Ateneo, Donoso habló de los progresistas de este modo: "sofistas son los que, no concibiendo el poder sin el despotismo, ni la libertad sin la anarquía, no pueden mandar sin ser tiranos, ni saben obedecer sin ser conspiradores'", Así es como se entiende el apoyo del clero a los Carlistas y las dudas de muchos clérigos para apoyar a Isabel y a los liberales. En realidad, de la expropiación forzosa de las tierras del clero resultó la especulación, la corrupción y la aparición de una nueva clase media. Esta orientación de la vida política y social colocó a España dentro del siglo XIX.

La presentación de las ideas políticas de Donoso tal que expresadas en las lecciones no merecen mayor atención entre las divergentes escuelas. Louis Veuillot, en la introducción a la compilación hecha por la familia y traducida al francés, habla brevemente de Las lecciones de Derecho Político; de todos modos las lecciones quedaron fuera de la colección", Los modernos pensadores, como Ortega y Gasset, ignoran los trabajos de Donoso y pasan por alto la formulación, hecha por primera vez en España por Donoso, de las ideas del Liberalismo Doctrinario'", Tiene razón Carlos Valverde cuando afirma que la presentación de Donoso, únicamente en términos de autor de las lecciones, distorsionaría el pensamiento donosiano. Sin embargo, es necesario hablar de este período inicial que abocará y preparará el período "del gran Donoso". Joaquín Costa es un entusiasta de Donoso y le compara con Francisco Suárez, teólogo y fundador del Derecho Internacional. Donoso es un pensador controvertido. Menéndez y Pelayo le clasifica entre los heterodoxos y critica la pobreza intelectual de la ecléctica y doctrinaria escuela española y de los argumentos de Donoso. Con todo parece apreciar al comprensivo Donoso al cual atribuye un temperamento en verdad filosófico".

La introducción de Donoso en Europa en el siglo XX por Carlos Schrnitt y el consecuente uso de los discursos de Donoso en su libro Dictadura en 1921, muestra que Donoso no era apreciado de los pensadores europeos que temían la llegada del totalitarismo. Sin embargo fue apreciado por

muchos teólogos de Europa por su Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo. Los liberales y socialistas no apreciaron estas críticas, ni las predicciones pesimistas sobre el futuro de Europa. La reacción emocional de Luis Araquistain el cual cree que la vuelta a Donoso es un peligro para la democracia, no merece ser tenida en cuenta". Ciertos historiadores ven en Donoso excesos retóricos más que ideas sustantivas". La fortuna de Donoso sube o baja de acuerdo con los intereses teológicos y filosóficos que prevalecen en determinada época", Los trabajos sobre Donoso son variados y extensos; se trata de un pensador, un diplomático, un orador, un publicista, un polemista que transgrede las fronteras de lo ordinario y cuyas intuiciones sobre la vida política todavía tienen vigencia en el siglo XX.

En la primera lección en el Ateneo desecha lo que él llama una entidad escolástica y atribuye a la sociedad y al gobierno una realidad histórica, una realidad de relación. Estas son sus palabras: "Los Gobiernos no tienen vida propia sino vida de relación; no son entidades escolásticas, sino realidades históricas; por eso no deben ser apreciados en sí mismos, sino en su relación con la sociedad". En este contexto, la realidad escolástica puede referirse a la llamada existencia substancial o simple que se distingue de la existencia relativa según Tomas de Aquino". En este sentido Donoso se deshace de la hegeliana atribución de substancia al estado. Sociedad y estado encuadran muy bien en el marco de existencia relativa y Donoso considera que el gobierno debe ser tratado en relación con la sociedad, la cual se compone de individuos unidos por recíprocas y ordenadas relaciones y no pueden existir el uno sin la otra; gobierno y sociedad pueden ser distinguidos pero no separados. Si eliminamos a los individuos, la sociedad desaparece, pero si consideramos a los individuos sin relaciones que los unan, de nuevo no hay sociedad.

Pero ¿cuál es la razón de las relaciones entre los individuos y cuál es la razón del gobierno? Para entender lo que es el gobierno, Donoso establece que debemos estudiar los principios y las leyes que constituyen la sociedad, los cuales son la ley de los individuos de sus relaciones entre sí o sea las leyes de asociación. La inteligencia del hombre es la que produce las relaciones y éstas forman la sociedad. La libertad del hombre hace necesaria la existencia del gobierno. Las características ontológicas de la sociedad, del gobierno y de la realidad histórica son el hilo conductor en el desarrollo intelectual de Donoso y forman el cuerpo de su criticismo de una teoría orgánica del estado y de toda forma de deificación del mismo.

Se ha dicho que hay una semejanza entre el razonamiento de Donoso y la dialéctica de Hegel". La lógica, o la ciencia del razonamiento, para Donoso no es el a priori una observación empírica de la historia, o la manifestación en la historia como Hegel. Para Donoso la tensión existencial se basa en la libertad y la disolución de los desacuerdos en unidad se basa en la inteligencia. El profesor Wilhelmsen describe la teoría de Donoso sobre las oposiciones, cuando dice que, "la decisiva diferencia entre la paradójica ley de Donoso y la ley dialéctica de Hegel, consiste en el rechazo de Donoso para disolver las tensiones encontradas en las oposiciones existenciales, mientras que Hegel siguiendo a los gnósticos, se ve obligado a disolver todas las tensiones existencíales?". Además, el razonamiento de Donoso puede ser llamado la dialéctica de la solidaridad ya que la filosofía y la historia son complementarias y su acuerdo confirma una verdad más completa en la búsqueda de una solución a las cuestiones sociales y políticas.

El principio que le rige en este tratamiento es mostrar que la inteligencia del hombre es la que predomina en las distintas sociedades y que la inteligencia es suprema y soberana para dirigir a la sociedad tal que expresada en el gobierno representativo de la misma. Esta es la solución al problema social. Donoso se preocupa menos de la forma de gobierno que de lo que él considera más importante, es decir, de la orientación del mismo para resolver los problemas sociales.

Las nociones de sociedad y de gobierno son desarrolladas por Donoso quien considera que la teoría del contrato social como origen

del gobierno sostenida por Rousseau, es históricamente falsa y. lógicamente insostenible. Donoso sostiene que el hombre existe aquí y ahora en la sociedad y consiste o está hecho de inteligencia y de libertad. Según Donoso, el hombre puede ser considerado en dos maneras: como inteligencia y como libertad, sin embargo el hombre es uno. La inteligencia del hombre confirma que lo que es verdad es independiente de la existencia del hombre. La inteligencia del hombre es la base de la sociedad y consiste en comunicabilidad y armonía. Sin embargo, la libertad del hombre es la integridad o totalidad del hombre, lo cual es el principio del individuo. Para Donoso, la libertad no puede ser transferida de uno a otro; es indivisible y significa la unidad y la existencia del hombre. El papel de la inteligencia o de la razón es constituir la armonía total, es decir, la sociedad. La inteligencia es parte del hombre, mientras que la libertad es el todo, integral y singular del hombre. El hombre es una realidad existencial singular y la libertad es el principio de acción guiado por la inteligencia.

Siguiendo la distinción entre inteligencia y libertad, Donoso describe las características de la libertad que son la indivisibilidad, la intransmisibilidad y la unidad. El carácter absoluto e individual de libertad resiste todas las asociaciones y no puede formar un todo armonioso compuesto de partes subordinadas pues la libertad es absoluta, independiente y forma un todo indivisible. La ley de cualquier asociación es de mutua dependencia; en cambio la dependencia de la voluntad es fundamentalmente un absurdo. La libertad del hombre es un principio disolvente y antisocial; el hombre, absolutamente libre, destruiría la sociedad cuya libertad hizo necesaria; el gobierno es el arma que la sociedad defiende contra el principio invasor de la libertad. El problema que el gobierno tiene que resolver es el siguiente: puesto que la ley de la sociedad consiste en subordinación y armonía y la ley del individuo consiste en independencia y libertad, ¿de qué manera la libertad humana puede ser respetada sin conmover los fundamentos de la sociedad? La respuesta es la justicia, porque la justicia exige la conservación de todo lo que existe y, por consiguiente, exige la conservación simultánea de la sociedad y de la libertad del hombre. Sólo la justicia puede mostramos dónde termina la legítima resistencia del gobierno y en qué momento comienza a corromperse. En resumen, la noción de justicia es desarrollada en Donoso a partir de considerar al hombre en relación eón sus semejantes. Llega a la conclusión de que los otros hombres son también libres e inteligentes. Así nace para Donoso la idea de identidad. El hombre atribuye a la humanidad las mismas distintivas cualidades, los mismos derechos y las mismas obligaciones que él tiene. Esta es la noción de equidad que implica derechos limitados y recíprocas obligaciones. Así es como el hombre entra en el mundo moral en el cual la justicia es la regla de reciprocidad y limitación de derechos y obligaciones".

Por lo que respecta a la realidad social y política, Donoso cree en el principio de la solidaridad de la filosofía y de la historia. Cree que hablar de la una sin la otra sería una verdad a medias y necesariamente incompleta. Los gobiernos son uno y, al mismo tiempo, están basados en la realidad de la razón y de la historia. Por consiguiente deben ser examinados a la luz de la razón y de la historia, así como los principios lógicos y las consecuencias reales del gobierno. Cuando la historia confirma lo que la razón proclama, entonces el hombre puede asegurar que ha encontrado la verdad. Donoso presenta tres soluciones posibles al problema social de la historia: o bien la sociedad absorbe al hombre, o bien el hombre absorbe a la sociedad o bien hombre y sociedad coexisten en constante armonía. Este último es el objetivo del gobierno representativo. Cree que el gobierno representativo debe explicar el funcionamiento interno del mismo y procurar medios para el respeto humano individual sin que por ello se debiliten los vínculos sociales", Donoso, en su segunda lección , se ocupará de cómo los gobiernos pueden aceptar el famoso principio de la soberanía.

Según Angel López-Amo la noción de soberanía, formulada por primera vez por Jean Bodin para fortalecer a la monarquía francesa, nunca tuvo éxito entre los españoles". Jean Bodin define la soberanía como poder

supremo, perpetuo y absoluto pero no sujeto a la ley. Donoso critica las pretensiones exigidas tanto por los reyes como por el pueblo; en cambio, Donoso proclamala soberanía de la inteligencia presentada por la filosofía y por la historia. Donoso emplea el término inteligencia al de razón para distanciarse del racionalismo o con algunas de las doctrinas liberales. La inteligencia no es una pura razón abstracta sino una razón vital e histórica que avanza a través de muchas transformaciones en el tiempo. La inteligencia es una parte del hombre que tiene una relativa existencia y que no puedeser identificada con el "Spirit o Geist," que se desarrolla y se manifiesta en la historia según Hegel.

Para Donoso la sociedad consiste en la realidad de relaciones, de ahí que los gobiernos sean centros de actividades sociales, es decir, la actividad de la ley que actúa colectivamente en los ciudadanos cada día y termina donde los derechos y deberes sociales del ciudadano terminan, La ley tiene una actuación pública y dirige la acción del individuo pero respeta la conciencia del hombre. Donoso se opone a la concepción voluntarista de la soberanía y pone las bases de la misma en la razón.Si la leyes la actuación del gobierno y éste está limitado por la soberanía de la inteligencia, la ley asimismo es limitada".

En la segunda lección en el Ateneo, Donoso opina que el hombre, la sociedad y el gobierno coexisten con la historia, con todo este. Hombre juzgado distinto de la realidad histórica muestra dos características que se reflejan en la sociedad y que determinan el equilibrio del gobierno. La inteligencia del hombre busca la verdad fuera de él mismo y para ello comunica con los otros; ésta es la base de la sociedad. Donoso no considera el hombrebajo un acercamiento filosófico en el cual el hombre es considerado en abstracto en su existencia real. El hombre considerado abstractamente está compuesto de dos elementos distintos: inteligenciay libertad que son la base de su dualismo, pero estos dos aspectos no deben ser considerados como separados en la realidad. Donoso trata las dos características del hombre y las presenta como una especie de polaridad ya que el hombrepor su inteligencia es atraído hacia otros hombres, en cambio los excluye por causa de su libertad.La ley de la inteligencia es fusión y armonía; la de la libertad es divergencia y combate. Según Donoso este dualismo es el misterio de la naturaleza y el problema de la sociedad. Si el hombre fuera sólo inteligencia, la cual es el principio de su desarrollo y de su armonía, entonces la sociedad no necesitaría gobierno para conservar la armonía, pues esta sociedad sería indestructible y los individuos serían absorbidos en una terrible unidad.

Donoso tiene cierta dramática cualidad en este tratamiento de las relaciones entre la inteligencia y la libertad. Al principio trata del problema entre la inteligencia y la libertad y de los problemas derivados de esta distinción, luego afirma que la voluntad o libertad está dirigida por la inteligencia. La solución a estos problemas está asegurada por la soberanía de la inteligencia.

Donoso distingue dos clases de soberanía: soberanía de hecho y soberanía de derecho. La soberanía de hecho es el poder y reside en las autoridades constituidas; la soberanía de derecho es el poder preexistente e ilimitado, el cual, como Dios, es capaz de crear o destruir la soberanía de hecho. La soberanía de derecho es llamada por Donoso omnipotencia social; algunas escuelas la llaman soberanía del pueblo y otras el derecho divino de los reyes. El poder varía en su forma, no en su naturaleza.

Donoso advierte que la ley providencial de las reacciones preside el desarrollo de la humanidad y que la lucha entre la libertad y el poder es universal y constante. Esta lucha opone hechos que pueden considerarse como ley en toda sociedad humana. Mientras la lucha entre el derecho divino de la soberanía y la soberanía popular preocupó a Europa en tantas revoluciones socio-políticas, nuevas oposiciones han seguido entre el poder y la libertad. Donoso toma como ejemplo las caóticas condiciones socio-políticas en España antes y después de la muerte de Fernando VII.

En la crítica de la soberanía del pueblo y la del derecho de los reyes, Donoso no encuentra término medio, ni una síntesis pues ambas son idénticas por naturaleza y por las catástrofes que han causado a lo largo de la

historia. La definición de Bodin es idéntica en ambos casos. Para Donoso, las razones para la omnipotencia invocadas por el rey o por el pueblo son las mismas. Es lo mismo que la omnipotencia sea reclamada por una persona o por el pueblo. Donoso piensa que la soberanía de derecho excluye los derechos del sujeto y por ello es tiránica. La proclamación del derecho divino de los reyes niega la existencia de derechos preexistentes e indispensables, pues esto sería una limitación del poder y de la voluntad real. La proclamación de derechos indispensables y preexistentes es asimismo inconsistente, pues poder y voluntad se verían restringidos. De nuevo, Donoso afirma que la soberanía en ambos casos aspira a la omnipotencia social lo cual es un principio tiránico. Atacar la soberanía popular en nombre del derecho divino, o atacar a uno en nombre del otro es atacar la omnipotencia y la tiranía en nombre de la tiranía. Donoso sostiene que lo opuesto a la omnipotencia y de la tiranía es la inteligencia emancipada. Sin embargo, las sociedades primitivas se caracterizan por la omnipotencia social; en el siglo XX esta descripción corresponde a las llamadas sociedades totalitarias.

Donoso observa que el pueblo reconoce la fuerza de la omnipotencia social, pues la fuerza es la única divinidad que necesita; de ahí que la omnipotencia social es ofrecida a la imaginación, no en la forma de idea sino en forma de una necesidad que el sentimiento impone y subyuga. La sociedad abdica sus libertades en medio de catástrofes, en manos de un impostor o de un hombre fuerte que asegura su existencia y promete una auténtica existencia que es identificada con el estado. La omnipotencia social es percibida como la única garantía de la frágil existencia de las sociedades en las cuales domina la omnipotencia social y sentimental tal que expresadas por un líder. Donoso justifica el poder constituido o la omnipotencia social en tiempos de cataclismoso de trastornos. Esa omnipotencia era querida por el pueblo, por el proletariado, por el hombre. Por el rey que podía salvar a la sociedad de la destrucción, pero no se aceptaba en tiempo normal. El poder constituido no es una excepción sino un confirmación de la supremacía de la inteligencia.

El objetivo de las lecciones de Donoso es justificar el gobierno del más inteligente el cual establece el poder sobre bases firmes y protegería el desarrollo espontáneo y libre de la libertad. Según Donoso hay tres causas o justificaciones para disipar la duda y la incertidumbre y llegar a un juicio constante sobre el entendimiento humano. Son tres: el testimonio de la razón, de la historia y de la autoridad de los filósofos. Cuando hay desacuerdo entre los tres, entonces hay incertidumbre, perplejidad y duda en las convicciones humanas; cuando los tres están de acuerdo, entonces el acuerdo pasa de la esfera de lo contingente y problemático a la región de las verdades absolutas y eternas. El entendimiento humano ahora descansa en algo fijo y constante; el sello de la evidencia es claro y reconocido.

Así, pues, Donoso presenta a los doctrinarios franceses en un contexto filosófico para mostrar la supremacía de la inteligencia en las cuestiones sociales y políticas. Esta filosofía de los doctrinarios se llama eclecticismo que Donoso describe siguiendo a Victor Cousin que a su vez, se sirvió del idealismo racional de Kant. Cousin, además, cree que la misión del siglo XIX fue la de examinar todos los sistemas filosóficos y reunir todas las verdades exageradas o incompletas en un todo armónico. El símbolo de los doctrinarios en asuntos sociales o políticos, según Royer-Collard, fue la Carta Francesa de Luis XVIII de 1814 en la cual se proclama la soberanía de la inteligencia. Por otra parte Guizot justifica la legitimidad de la Revolución de Julio de 1830 porque en ella se proclama la soberanía de la razón que es el único y verdadero legislador de la humanidad. Tanto para Guizot como para Royer-Collard la revolución es legítima cuando se realiza en nombre de la inteligencia y de las realidades sociales y tiene una continuación mientras la inteligencia no le abandone. Asimismo Donoso cita a Broglie y a Rémusat en apoyo de la soberanía de la inteligencia y en oposición al derecho divino de los reyes y de la soberanía popular. La conclusión de los

doctrinarios es clara: el gobierno debe quedarse en las manos del más inteligente".

En su análisis sobre las reformas políticas, Donoso habla de tres enfermedades de la sociedad y de tres soluciones posibles. Cuando la sociedad sufre, hay que buscar el origen del sufrimiento en las acciones de los individuos o en las acciones del gobierno o en las acciones simultáneas de ambos. No hay otras posibles enfermedades y las posibles soluciones son la dictadura, la reforma y la conquista respectivamente. En caso de corrupción de los ciudadanos es necesaria la dictadura; en el caso de la corrupción de las leyes, el remedio serían las reformas políticas; pero cuando leyes y ciudadanos están corrompidos, la respuesta es la conquista. El poder político no es capaz de resolver o salvar a la sociedad porque el poder está corrompido y corrompe y una sociedad corrompida no es capaz de salvarse a sí misma. Cree que las revoluciones sociales y políticas no deben confundirse y que la última no puede servir de remedio para la primera. Donoso no elabora el tema de la conquista, sin embargo encuentra ejemplos en la historia para apoyar su argumento.

En la lección décima, Donoso ataca al gobierno de un modo a penas velado. Considera que la Constitución de Cádiz es anacrónica y no puede ser aplicada en los tiempos de Donoso cuando las condiciones y necesidades sociales han cambiado. Donoso cree que la Constitución de Cádiz es una copia de la Revolución Francesa que nada tiene que ver con los pronunciamientos progresistas-liberales en el poder. Se refiere, en concreto al levantamiento de los sargentos de La Granja que forzaron a María Cristina en 1836 a jurar la Constitución de Cádiz. Donoso se muestra menos confidente en la inteligencia del hombre al final de sus lecciones sobre todo al plantear el problema de la razón humana que sucumbe si pierde la fe y no es guiado por otros objetivos divinos. Esta posición será desarrollada a lo largo de la carrera de Donoso. Carlos Valverde ve en esta crítica, un ataque a los revolucionarios que sustituyeron a Dios por la razón humana".

Aunque Donoso a lo largo de su vida rechazará sus primeros escritos liberales, no se deshizo de muchas de las ideas y argumentos contenidos en los discursos sobre Derecho Político. Las lecciones de Derecho Político han sido olvidadas, sin embargo muchas de sus ideas son resucitadas por Donoso en su período de madurez, por ejemplo, la naturaleza ontológica de la sociedad, del gobierno y del estado. Otro ejemplo es su oposición a la teoría del estado orgánico. En su Ensayo sobre Catolicismo, Liberalismo y Socialismo vuelve a criticar al estado orgánico y lo describe como estado panteísta" como había indicado en sus Lecciones de Derecho Politico. Insiste en la soberanía limitada de los gobernantes. Con todo su confianza en la inteligencia humana se ve ya sacudida como dio a conocer en la última lección",

En conclusión, Donoso en sus Lecciones de Derecho Polftico busca argumentos sacados de la razón, de la historia y de la autoridad de los filósofos para formar un gobierno representativo. Donoso se pronuncia contra el absolutismo y contra la revolución, contra él derecho divino y contra la soberanía popular. Defiende la soberanía de la razón y se opone al principio de una libertad ilimitada; en cambio propone que un gobierno representativo es lo mejor en una participación política. Más tarde, discute muchos nociones que desarrolla, modifica e incluso abandona con el tiempo en sus discursos y publicacionea. Con todo, hay un hilo que recorre todos sus escritos" y sus intuiciones sobre la omnipotencia social explican el totalitarismo del siglo XX. Se puede decir que el joven Donoso en sus discursos sobre Derecho Político no sigue la tradición hegeliana. Cualquier identificación con la filosofía de Hegel lleva a una ambigüedad que distorsiona el pensamiento de Donoso en su juventud e incluso después. Su intención fue ofrecer una justificación teórica conducente a la formación de un gobierno representativo, liberal y moderado. La noción de poder y de autoridad es introducida en las Lecciones al tratar de la soberanía y hablando de los Doctrinarios. Nociones que volverán a aparecer más tarde en sus escritos. El ideal de Donoso es un poder político fuerte en una sociedad emancipada y libre. Por desgracia, Donoso no terminó sus Lecciones..

El hacha niveladora: Donoso Cortés y Vico

José Villalobos

Es preciso penetrar en los motivos que impulsan a Donoso a su interpretación del pensamiento viquiano, comprender su perspectiva filosófica que le hace recibir a Vico como el fundador de la filosofía de la historia. El interés básico se halla en el objeto de esa «filosofía de la historia» que con Vico toma consistencia científica: ciencia del mundo humano. Pero aún más, Vico ofrece a Donoso el método de la filosofía de la historia. Sin embargo, hay que preguntarse por qué el Donoso «maduro» (más teológico) se separa del Vico abrazado por el «joven» Donoso; y con ello se entenderá mejor no sólo el desarrollo del pensamiento histórico donosiano sino también la recepción de Vico en España.

1. Los motivos de la recepción de Vico en España

Al comienzo del estudio donosiano sobre Vico se declara la perspectiva teórica de la recepción viquiana y el interés pragmático de su divulgación en el mundo cultural español. Es preciso detenerse en ello, puesto que incidirá en la apreciación que se haga de la interpretación donosiana de Vico..La perspectiva teórica se refiere a la función de la filosofía «para descubrir la naturaleza íntima de las cosas»; el interés pragmático reside en el poder de la política sobre el quehacer filosófico. Tanto en el ámbito de la teoría como en el ámbito de la acción Donoso cree queel pensamiento de Vico es un arma para combatir los efectos, como de «hacha niveladora», de la política en el mundo cultural español.

El joven Donoso Cortés, en esta primera etapa de su pensamiento (el estudio sobre Vicose publica en 1838, cuando tiene Donoso 29 años), se queja sobre lo que después se llamaría el «problema de España» de la siguiente forma: «Es cierto que en la península española jamás levantó sus ramas frondosas a las nubes el árbol de la filosofía».y después de citar a Vives y a Jovellanos, concluye: «No es mi ánimo descubrir el origen de este fenómeno singular, porque para alcanzar su origen sería necesario antes engolfamos en el intrincado laberinto de nuestros oscuros anales y esclarecer con una nueva luz la noche de nuestra historia».

En las expresiones contrapuestas «Iuz»/»noche» rezuma la línea interpretativa ilustrada de Donoso; por lo que la realización y desarrollo de la filosofía en España sólamente ocurrirá con la incorporación de pensadores europeos que abonen el pensamiento español. Según Donoso ése es el papel de Vico; pero como es un lugar recurrente en nuestra historia, antes de Vico se pensó en Erasmo o Descartes, y después en Krause, Dilthey o los componentes de la escolástica frankfurtiana.

Referente a la perspectiva teórica, Donoso distingue entre filosofía general y filosofías especiales. La filosofía general coincide con la metafísica, ya que Donoso recoge los tresobjetos metafísicos de la modernidad. Dice Donoso que «da filosofía (...) está encargada de explicamos el por qué de Dios, el por qué del hombre y el por qué del mundo».

Entre las filosofías especiales distingue la «Filosofía de la Economía pública», la «Filosofía Social», la «Filosofía política» y se cuestiona la existencia de una «Filosofía dela Historia». Los problemas que presenta la «Filosofía de la Historia», a juicio de Donoso, se resolvieron «en el siglo XVIII práctica y teóricamente por Juan Bautista Vico».

He aquí los motivos téoricos y prácticos que movieron a Donoso al escribir esta serie de once artículos periodísticos sobre la filosofía de la historia de Vico. No intenta Donoso realizar una investigación original sobre estas cuestiones, sino divulgar un filósofo y un tema inéditos en España. La

aportación donosiana da a conocer el pensamiento viquiano y lo somete a discusión pública en la España decimonónica; ese es su mérito.

En lo que sigue señalaremos, no propiamente las influencias de Vico sobre Donoso, sino cuestiones temáticas que aparecen en ambos autores al hilo de la Ciencia Nueva de Vico ylos artículos sobre la filosofía de la historia viquiana de Donoso.

2. Objeto de la filosofía de la historia: el mundo humano.

Los estudiosos de Vico se extrañan a la par de la novedad y actualidad de sus tesis sobre el mundo humano o histórico y de lo que tardaron en ser, no ya reconocidas, sino conocidas en el mundo filosófico. Vico tematiza, por primera vez, la distinción entre «mundo de la naturaleza» y «mundo civil o mundo de las naciones». Esta distinción sólo será reconocida en la ciencia europea cuando, posteriormente, en el ámbito germano se hable de «ciencias de la naturaleza» y de «ciencias del espíritu». Todo el pensamiento viquiano gira en tomo a la intención de conocer el mundo del hombre; pero en una época en que los esfuerzos de los filosófos tienen como centro las ciencias de la naturaleza, escogidas éstas como modelo.

Salvando las distancias, evoca la dificultad de la ciencia europea para admitir el pensamiento heliocéntrico. Saumells, recuerda que Aristarco, en el siglo III a.C., concibió un sistema astronómico heliocéntrico, y, a pesar de sus atinados argumentos, no fue aceptado por la cultura de su época; fue necesario llegar a la modernidad para que Copérnico lograra que se aceptase el heliocentrismo, no sin enconadas polémicas. Del mismo modo, el centro de la filosofía viquiana es el «mundo humano», pero la cultura del s. XVIII, entusiasmada con los éxitos de la nueva ciencia física, no logra conocer ni aún reconocer las tesis de Vico; sólo tomarán vigencia en el siglo XIX.

Vico es consciente de su novedad, pues «hasta ahora los filósofos, que han contemplado la divina providencia únicamente a través del orden natural, han demostrado sólo una parte de la misma»; mientras que «en cambio no la contemplan todavía bajo el aspecto más propio de los hombres, cuya naturaleza tiene esta propiedad fundamental: la de ser sociables». Hasta ahora los metafísicos han investigado el mundo de la naturaleza, pero se debe estudiar el mundo de la mente humana o mundo civil o mundo de las naciones -son expresiones viquianas-; y es Vico el primero entre los filósofos en hacerlo.

La ciencia del mundo humano tiene un comienzo indubitable, a saber: «la siguiente verdad, que de ningún modo puede ponerse en duda: que este mundo civil ha sido ciertamente hecho por los hombres, por lo que se puede y se debe encontrar sus principios dentro de las modificaciones de nuestra mente humana. De ahí que cuantos reflexionen sobre ella deben quedar maravillados de que todos los filosófos intentaran seriamente conseguir la ciencia del mundo natural, del cual, como lo ha hecho Dios, sólo Él tiene la ciencia; y olvidaran reflexionar sobre este mundo de las naciones o mundo civil, cuya ciencia podían alcanzar los hombres, por ser ellos quienes lo han hecho».

Donoso denomina «filosofía de la historia) -término usual en su tiempo- a las reflexiones viquianas sobre el mundo humano, ciencia desconocida hasta la modernidad: «la filosofía de la historia, en la significación que para nosotros tiene esa palabra, fue desconocida absolutamente de los antiguos». Donoso cae en la cuenta de que era preciso un cierto progreso histórico para ello: «para que la filosofía de la historia pudiera existir, dos condiciones eran de todo punto necesarias; a saber: l) que la historia llevara ya de existencia muchos siglos (...) y 2) que la noción de la identidad moral de los hombres existiera en el mundo». En el primer caso, porque las leyes generales tienen que deducirse del análisis de un abundante material histórico y la comparación entre los diversos pueblos y civilizaciones; en el segundo caso, porque la filosofía de la historia se funda sobre el concepto de naturaleza humana, reconocida en todos los hombres y pueblos; tesis que sólo va a tener vigencia histórica en la modernidad.

Concluye así Donoso que «la filosofía de la historia no pudo, pues, existir sino en las sociedades modernas».Donoso concede este lugar en la historia del pensamiento a Vico: ser el creador de la filosofía de la historia. Lo argumenta haciendo de Vico el pensador intermedio entre el pensamiento cartesiano y el volteriano, que toma lo mejor de uno y otro. Como siempre que se practica este equilibrio geométrico entre posiciones filosóficas, no se acierta; en primer lugar porque necesariamente se da una visi6n reducida, cuando no reductiva, de cada una de las posiciones (un caso paradigmático es la pretensi6n kantiana de situarse entre las posiciones de Hume y Leibniz), y en segundo lugar porque un pensamiento creador no es el resultado medio de dos posiciones antag6nicas. Veamos la argumentaci6n donosiana.

Para Donoso las posiciones de Voltaire y Descartes están enfrentadas, uno es el príncipe de la historia y el otro es el príncipe de la filosofía. Voltaire se atreve a las verdades hist6ricas (hechos, fen6menos locales y contingentes, realidad al decir de Donoso) y prescinde de los principios filosóficos y leyes generales que presiden el desarrollo de los acontecimientos humanos. Opinión hist6rica sobre Voltaire que resulta difícil de sostener, y solamente comprensible por su intencionalidad de resaltar las diferencias con Descartes y la actitud intermedia -que según Donoso- ocupa el pensamiento de Vico. De igual modo Descartes se reconcentra en «sí mismo» a través de la duda (ideas, leyes providenciales, verdad al decir de Donoso) y prescinde de los fen6menos naturales y de todos los hechos, pues Dios y el mundo deben ser ideas de su yo. Opinión interesada de Donoso que también se explica para llegar al equilibrio en que hace mantenerse a Vico.

De todo ello concluye Donoso: «Vico no podía aceptar ese divorcio entre las ideas y los hechos, entre las leyes providenciales y los fen6menos locales y contingentes, entre la verdad y la realidad, entre la filosofía y la historia. La filosofía y la historia, según el dogma de Vico, son hermanas». Hoy día, desde el horizonte del fin de la modernidad como suele decirse, el modelo gnoseol6gico de la ciencia natural está perdiendo su hegemonía; hay una crisis de la razón física, que se fundamenta en el cálculo y la medici6nu. Dicha crisis no consiste en que desaparezca la raz6n física, sino que pierda su hegemonía por la que se imponía como modelo a la ciencia del hombre, que Husserl llamará «Lebenswelt». La fortuna histórica, aunque tardía, se ha señoreado en Vico, que emerge como precedente y situado en sintonía con lo actual; también esa fortuna resalta la perspicacia de Donoso para inspirarse en su interpretación de la historia.

3. Método de la filosofla de la historia: los tres principios

Vico ha visto la necesidad de que el mundo humano sea tratado met6dicamente, esto es de un modo riguroso y sistemático, para lo que fundamentó y usó lo que llama «axiomas» y «principios». Donoso trata esta temática, si bien brevemente, en los artículos tercero y cuartode su ensayo.

Los diversos materiales ofrecidos por el mundo humano -los contenidos históricos- deben ser tratados metódicamente para darles forma y construir la «ciencia nueva». Vico utiliza una serie de «axiomas o dignidades» que darán racionalidad y orden al material informe allegado por la historia; y en ello se muestra plenamente moderno. En efecto, la modernidad ha llevado a su cumplimiento el deseo aristotélico de partir de primeros principios y de que se deduzcan consecuencias en orden a la construcción de una ciencia; es el intento de Descartes, Leibniz, Newton... Sin embargo la racionalidad que Vico aporta en su axiomatización se ciñe a las características de la ciencia del hombre y deja a un lado las condiciones del «more geométrico».

De estos axiomas o dignidades, que pueden ser tanto filosóficos como filológicos, se trataen la sección segunda del libro primero de la Ciencia Nueva. Hay una gran variedad de ellos; pero, para nuestro objetivo de ver cómo derivan los «principios» de los axiomas, nos detendremos en el siguiente. El axioma dice: «la filosofía (...) debe elevar y gobernar al hombre caído y débil, no violentar su naturaleza ni abandonarlo a su corrupción»; y aplican este axioma:«los filósofos políticos, y principalmente los platónicos, que convienen

con todos los juristas en estos tres puntos principales: que existe una providencja divina, que se deben moderar las pasiones humanas y convertirlas en virtudes humanas, y que las almas son inmortales. Y, en consecuencia, este axioma nos proporcionará los tres principios de esta ciencia».

Más adelante, ya en la sección tercera del libro primero en que estudia los principios de la nueva ciencia, Vico recoge estos tres principios; así:«observamos que todas las naciones (...) cultivan estas tres costumbres humanas:todas tienen alguna religión, todas celebran matrimonios solemnes y todas entierrana sus muertos (...). De modo que de estas tres cosas nació la humanidad en todas las naciones (...). Por eso hemos tomado a estas tres costumbres eternas y universales portres principios de esta ciencia».

En este texto citado se recogen dos cuestiones de máxima importancia en el viquismo: de un lado la universalidad de los tres principios, y de otro la cuestión del origen de las sociedades humanas. A poco que ahondemos en estos tres principios descubrimos la similitud con las tres objetividades metafísicas (que fijó definitivamente Kant): Dios, mundo y hombre. En la versión viquiana se habla de religión, no de «theos» metafísico, pero no es de extrañar pues aún históricamente no se ha diferenciado el tratamiento metafísico del theos del tratamiento del fenómeno antropológico de la religión o religiones. En cuanto a «mundo», Vico se ciñe al mundo humano, pues no otra cosa es el matrimonio como símbolo de otras sociedades más amplias y de la sociedad misma. Por último, lo que se expresa viquianamente como enterramiento, alude a la inmortalidad del hombre, cuyo símbolo empírico es el culto a los muertos. Las tres objetividades metafísicas han sido recuperadas como «principios» en la filosofía de la historia.

En esta cuestión Vico expresa ideas de su época histórica, en la que era cosa admitida que si conocíamos el origen de algo, lo conocíamos de modo cierto y firme. Expresamente Vico lo toma como ideal de descubrimiento metódico: «para el completo establecimiento de los principios en que se ha basado esta ciencia, queda por razonar (...) el método que debe usar; ya que hay que comenzar donde comenzó su objeto, tal como se ha propuesto en los axiomas (...). Hay, pues, quecomenzar a razonar a partir de aquellos que comenzaron a pensar de forma humana (...). Para encontrar la manera como surgió ese primer pensamiento humano en el mundo de los gentiles nos encontramos con ásperas dificultades».

La ambiciosa cuestión del origen de la religión o genealogía de las formas religiosas (a este primer principio viquiano nos ceñiremos) hace tiempo que los historiadores de las religiones la han abandonado. AfIrma uno de estos historiadores: «la ciencia de las religiones deja a la filosofía la cuestión de los orígenes, como lo hizo, un poco antes que ella, la ciencia del lenguaje, como lo han hecho todas las ciencias (...). Da lo mismo colocarse en el siglo XX o más de mil años antes, porque no se llega nunca muy lejos en la vida de ningún fragmento de la humanidad».

Aunque hoy día se distingue entre filosofía de la religión e historia de las religiones, enla época de Vico ambas materias estaban unidas. Por ello en Vico no perdura todo el andamiaje histórico de la tradición griega, pero sí sus precisiones metafísicas sobre la cuestión de Dios y la religión.

También Vico fija límites gnoseológicos a la ciencia nueva. Para él estos principios «deben ser los confines de la razón humana; y quien quiera ir fuera de ellos, que vigile de no salirse fuera de toda la humanidad». Vico, hombre de la segunda modernidad, se muestra cauto en el uso de la razón; aunque la razón viquiana no sea una razón intelectualista, sino una razón perfIlada por los tres principios y un criterio consistente «en que aquello que es sentido como justo por todos o por la mayor parte de los hombres debe ser regla de la vida social». Es, pues, una orientación diferente de la gnoseología hegemónica de la razón (ya racionalista, ya empirista) de su época.

Donoso contrasta el método de Descartes con el método viquiano, al tratar la cuestión disputada del anti-cartesianismo de Vico. La postura viquiana -al decir de Donoso- se

rebela «contra el desprecio en que habían caído los estudios históricos, contra la desdeñosa altivez con que a la sazón se miraba el sentido común del género humano», protestando por tanto «contra la manía de reducir a reglas lo que debe abandonarse a la prudencia individual, y fInalmente, contra la aplicación del método geométrico a aquellas materias que no son susceptibles de una demostración rigurosa». Vico se presenta como antídoto del reduccionismo metodológico, el cual no considera racionalizables los hechos históricos, n ocomprende el papel del investigador hace una aplicación de sus reglas como principio sobjetivistas y no tiene en cuenta la peculiaridad de los contenidos en la adecuación del método al objeto.

Pero Vico aprecia la aportación cartesiana al progreso de la ciencia con su principio de subjetividad. Dando cuenta de este hecho Donoso cita las siguientes palabras de Vico mismo: «Mucho es lo que debemos a Descartes por haber proclamado al sentido individual como criterio de la certidumbre humana, porque el principio exclusivo de la autoridad imponía al hombre un yugo demasiado humillante. (...) Pero, por otra parte, querer que el juicio individual reine solo, querer sujetarlo todo a un método geométrico, es caer en el escollo contrario; tiempo es ya de que se adopte un término medio reconociendo como criterio de verdad el juicio individual y la autoridad humana y empleando métodos diversos según la varia naturaleza de las cosas».

De nuevo Donoso, al citar estas palabras de un opúsculo viquiano, pone en primer plano el papel de intermediación o equilibrio que tenía la metodología viquiana, que era superadora de la separación entre filosofía e historia. La Ciencia Nueva tiene como fundamento la filosofía y la filología; así es recogido por Donoso: «según Vico la filosofía contempla la verdad, sirviéndose como de un instrumentode la razón; la filología observa las realidades de los hechos históricos, en las tradiciones y en los idiomas».

Problemática es la separación entre teoría y hecho, que Donoso asume acríticamente: «todo el método de Vico consiste en deducir la certidumbre de la concordanci aentre lo que dicta la razón y lo que nos enseña la historia». Esto es, la certidumbre, como conocimiento claro y distinto, se alcanza con la «concordancia», opinión intermedia, de la razón y la historia; gran cuestión necesitada siempre de progresivas investigaciones.

Por último se recogen los tres principios viquianos, que Donoso llama «tres dogmas filosóficos», pues poseen el carácter de verdad absoluta (revelada a los hombres por larazón»); a saber: la existencia de la providencia, la necesidad de moderar las pasiones y la inmortallidad del alma. A su vez, estos tres dogmas están confirmados por tres hechos históricos, que tienen el carácter de universales: religión, matrimonio y sepultura; por lo que la historia añade a la absolutez que daba la razón, el que la verdad es universal. Absolutez y universalidad, pues, son las notas que ha de tener la ciencia nueva, la filosofía de la historia, gracias al método.



Giambattista Vico.

Fig. XXXII.

4. Contenido de la filosofía de la historia: el inflexible círculo

La evolución de las sociedades humanas, en su historia, será dividida por Vico en tres períodos o edades: «la edad de los dioses, la edad de los héroes y la edad de los hombres». Podemos preguntarnos si el esquema tiene el carácter de periodificación del desarrollo empírico de la historia o, por el contrario, son símbolos de una efectiva evolución histórica. Este tema atrae particularmente la atención de Donoso, pues todas las sociedades humanas

recorren esos tres períodos «estando cerradas en ellas como en un círculo inflexible». Sobre ello escribe desde el artículo cuarto al undécimo. Por lo demás, es la temática más tópica y tratada del viquismo, hasta que en nuestros días la investigación viquiana, sin abandonar esto, ha tomado no obstante otros derroteros.

En el comienzo de la Ciencia Nueva se establece la clave de arco de la misma, cuando se dice que:«esta nueva ciencia, o sea, la metafísica, meditando a la luz de la providencia divina la naturaleza común de las naciones (...), establece un sistema de derecho natural de gentes que perdura con total igualdad y constancia a lo largo de las tres edades por las que los egipcios dejaron dicho haber caminado durante todo el tiempo del mundo transcurrido; esto es, la edad de los dioses, en la que los hombres creían vivir bajo gobiernos divinos (...); la edad de los héroes, en la que los héroes reinaron en todos los sitios mediante respúblicas aristocráticas (...); y finalmente la edad de los hombres, en la que todos se reconocieron ser iguales en cuanto a su naturaleza humana».

Por tanto, no sólo se señalan tres tipos de naturaleza humana, por los que se va desde el estado natural de fiereza al estado de humanidad propiamente dicha, sino también tres formas diferentes de sistemas políticos (que Vico llama «gobierno»). El intento viquiano describe racionalmente los materiales de la historia según la evolución de la naturaleza humana, y, en el paralelismo entre biografía del hombre individual e historia de la sociedad, la explicación de la historia se debe al concimiento previo del hombre y su naturaleza. Y así como en la naturaleza humana se pasa del estado de fiereza a la humanidad, en la historia hay un progreso desde la imaginación propia de los hombres primitivos a la razón propia de los hombres modernos.

En segundo lugar se ha de abordar cómo todas las «naciones» o sociedades siguen ese curso evolutivo de las tres edades señaladas. Este orden de tres tipos de edades tiene su correspondencia en la evolución de una multitud de elementos históricos (tres tipos de naturaleza, tres tipos de costumbres, tres tipos de derechos naturales, tres tipos de estado, tres tipos de lenguas y caracteres, tres tipos de jurisprudencia, etc.), que Vico analiza en el libro IV de la Ciencia Nueva. Las evoluciones triádicas de los diversos elementos «se originan todas ellas en una unidad general, que es la unidad de la religión de una divina providencia, la cual es unidad del espíritu e informa y da vida a este mundo de las naciones».

Para reducir a orden racional la multiplicidad de datos históricos, Vico se sirve de la ideade tríada y unidad; todo se despliega en una tríada, que no son tres partes de su composición, sino tres dimensiones de una unidad intrínseca. Por tanto, toda la riqueza de los elementos históricos es racionalizada en tres dimensiones, que a su vez, en mirada más atenta, explicita un solo principio; así racionaliza la historia, así fundamenta lo que se llama filosofía de la historia. Este instrumento metódico de la tríada y la unidad ha sido utilizado por otros autores; así Agustín de Hipona en De Trinitate ha construído la investigación de Dios, del hombre y del mundo, y del conocimiento, desde la perspectiva triádica; indudablemente, Vico conoce las tesis agustinianas, que le sirven de ejemplo e inspiración. Por esa misma razón no es deextrafiar el asentamiento de las interpretaciones hegelianizantes de Vico, pues también Hegel, siguiendo el ejemplo agustiniano, pero secularizado, convierte la tríada y la unidad en el fundamento último de su L6gica.

Un tratamiento extenso tiene en Donoso el tema de las tres edades o períodos en la evolución de las sociedad. Esta clasificación puede ser aplicada al «mundo antiguo» (desde los orígenes hasta la caída del Imperio Romano) y al «mundo moderno» (desde la caída del Imperio Romano hasta la época de Vico). Referido a los tiempos antiguos afirma Donoso: «Esta manera de considerar las edades primitivas es una verdadera revolución realizada en el dominio de la historia; con ella desaparecen como por encanto todos los gigantes que crédulos historiadores habían visto vagar alrededor de la cuna de los pueblos; con ella adquiere significado legítimo,

inteligible, la voz de las tradiciones; con ella se revelan al historiador los misteriosos orígenes de la sociedad humana».

Analicemos la aceptación de Vico por el joven Donoso en tres puntos temáticos: 1) entomo al origen del lenguaje; 2) en tomo al origen de la familia y de la sociedad; y 3) en torno al círculo inflexible que las sociedades recorren en esas tres edades. El origen del lenguaje queda dilucidado cuando se le aplica el esquema de las tres edades históricas. Así en la edad divina «los signos en virtud de los cuales comenzaron los hombres a expresar su pensamiento fueron los objetos mismos que habían divinizado. Para decir el mar le señalaban al principio con el dedo y después le llamaban Neptuno». Los jeroglíficos son el lenguaje imperfecto de la edad divina; lenguaje mudo que conviene a esta edad en que la religión quiere ser respetada más bien que discutida. A Donoso le parece una «gran lección» para historiadores; por lo que dice: «resulta que las tradiciones y las fábulas son verdaderas historias, y que los que las echan en olvido renuncian para siempre a penetrar en los orígenes, rodeados de tinieblas, de los pueblos». Este lenguaje avanza en laedad de los héroes: «la edad heroica tuvo un lenguaje adecuado a su naturaleza y a su índole», expresa Donoso. «Este lenguaje consistió en emblemas y divisas, signos imperfectos que sólo tienen una indirecta relación con el pensamiento humano. Este es el lenguaje que se escribió en las armas de los héroes, y que así se conservó en la disciplina militar».

Vico se detiene especialmente en el lenguaje de Homero. Después se llega al lenguaje de la época de los hombres, que es el lenguaje presente. No cabe discutir el conocimiento del mundo clásico y de la poesía homérica que tiene Vico, pues será en el siglo XIX cuando la filosofía avance de modo definitivo; se pretendía descifrar un origen empírico-histórico, que sólo hoy tiene sentido, desde la perspectiva filosófica, en cuanto símbolo de ese origen. El mismo tratamiento, en segundo lugar, se presta a la cuestión del origen de la familia y la sociedad, que recoge Donoso del pensamiento viquiano; a saber, un tratamiento genético-empírico de las mismas. La familia nace en la edad de los dioses de la siguiente forma, según interpreta Donoso: «Entonces sucedió, naturalmente, que los gigantes para buscar amparo contra la tormenta, abandonaron su género de vida, refugiándose en las cavernas. Necesitados de mujeres, debieron obligarlas a que se fijasen también en los parajes por ello selegidos, naciendo así de causas tan naturales la familia».

Del origen de la sociedad, que ocurre en la edad de los héroes, da la siguiente explicación. Los primeros hombres, que constituyeron la familia, adquirieron fuerza para defenderse de los que aún eran nómadas; de tal forma que aquéllos «les dispensaron su protección concediéndoles asilo. Entonces sucedió que los protectores se obligaron a proteger y los refugiados a servir». En la institución del asilo tiene su origen la sociedad civil humana, lo que clasificó a los hombres en nobles y plebeyos. Posterionnente «llegados a esta época social asistimos al combate sin tregua y sin reposo que los plebeyos y los nobles sustentan en todas las sociedades»: es la edad de los hombres.y la explicación de la dinámica histórica resulta en consonancia la siguiente: «constituida la sociedad y organizado el gobierno, la lucha entre los plebeyos, que quieren destruir, y los nobles, que quieren conservar; entre los plebeyos, que procuran un cambio, y los nobles, que quieren la estabilidad y que organizan contra la acción constante de los plebeyos una constante resistencia, es la ley providencial de la historia».

Simplificación mecánica de las fuerzas y dinamismo históricos es esta versión donosiana del devenir histórico. En tercer lugar, Donoso acepta el «círculo inflexible» -como le llama- que las sociedades han de recorrer en esos tres períodos; es la «trama de la historia». Toda sociedad comienza por la edad divina, atraviesa la edad de los héroes y acaba en la edad de los hombres; aplicándose esta periodización tanto a la civilización romana como a cualquier otra civilización. Es un círculo en el que está inmersa de modo inflexible cada sociedad histórica. Podría aludirse a la periodización de Comte, con la que tantos parecidos tiene; pero la clasificación viquiana es una interpretacion del devenir de cada sociedad, mientras que la periodización comtiana se aplica al desarrollo total de la

humanidad. También se podría aludir a la periodización de Hegel, pero en otro sentido.

Lo más decisivo de la interpretación viquiana, para Donoso, es que ésta se atiene a que: «una misma es la marcha de la civilización de todos los siglos y entre todas la sgentes y naciones; que unos mismos fenómenos acompatan siempre a las tres épocas sociales que recorre el género humano en su progresivo desarrollo; y que la identidad de esos fenómenos y de esas épocas es claro testimonio de que la Humanidad obedece a ciertas leyes providenciales, cuyo catálogo constituye lo que se llama filosofía de la historia».

Este eterno retomo, por decirlo así, es aceptado por Donoso en su interpretación de Vico. Como conclusión podemos preguntarnos si el Donoso de la época madura sigue reclamándose de Vico o si se abre a otras temáticas en su interpretación de la historia. Donoso avanza en su concepción de la historia (llegando incluso a una teología de la historia) con la misma pasión y exageración que acepta en su primera etapa el pensamiento viquiano. Constituyen sus hitos, además de su estudio sobre Vico de 1838 cuando contaba veintinueve años, los Estudios sobre la Historia. Exposición a S.M. Isabel JI (1848) de una década después, y el Ensayo sobre el catolicismo. el liberalismo y el socialismo de 1851, a sus cuarenta y dos años de edad, tan sólo dos años antes de su muerte.

En los Estudios sobre la Historia se sitúa la inflexión en el viquismo de Donoso, donde se hace una alusión a las tres edades al criticar la circularidad en la interpretación de la historia. Realiza además una opción por la historia como biografía del género humano bajo la acción de Dios para comprender y explicar la historia. Ha sustituido todos los contenidos históricos y filológicos de Vico por la tradición filológica de la Biblia y la interpretación histórica de los pensadores cristianos. Cristo y el cristianismo aparecen en el centro de la interpretación donosiana de la historia. Así, en el Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo este material empírico es abordado en perspectiva filosófica con graves deficiencias metodológicas, pero no pocos aciertos en determinadas cuestiones. Pero este esya otro asunto, en el que Donoso, por cierto, supo zafarse de los golpes del «hacha niveladora».

Donoso Cortés: la cuestión vital de España

Consuelo Martínez-Sicluna

Nos proponemos, a través de esta aproximación, no tanto recordar la obra de Donoso Cortés, sino analizar cuanto de vigente se encuentra el legado de Donoso en el momento actual y en la España de hoy en día. El pensamiento de Donoso atraviesa un siglo crucial en el devenir de nuestra historia en común, representa la tradición que él mismo anuncia a través de su voz, una voz que expresa de una forma contundente la voz de nuestros padres. A través de Donoso, el siglo XIX se une a los siglos anteriores; después de Donoso, como de aquellos pensadores católicos que enunciaron la desgracia de España, se sienta el fundamento de una reacción que, sin ellos, hubiera dejado el suelo patrio yermo. Extremadura que es tierra de conquistadores, se hizo tierra de pensadores. Donoso supo ver el signo de los tiempos y los problemas sobre los que gravita su doctrina siguen siendo los problemas esenciales sobre los que España tiene que pronunciarse y resolver necesariamente.

Conocido es el espíritu clarividente o profético de Donoso: la hora de Rusia que habría de llegar o la imposibilidad de una hegemonía de Inglaterra. La hora de Rusia es la hora de la revolución, una revolución que otro grande, Dostoievsky, cifrará exactamente en 100 millones de muertos, tan sólo en suelo europeo, lo que ciertamente acontecerá.

La hora de Rusia sonará en el concierto de las naciones cuando se hayan disuelto todos los obstáculos que impiden que haga la guerra al Occidente: cuando haya conseguido todos sus propósitos: primero, que la revolución, disuelta la sociedad, disuelva los ejércitos permanentes; segundo, que el socialismo, despojando a los propietarios, extinga el patriotismo; tercero, el acabamiento de la empresa de la confederación poderosa de todos los pueblos eslavos bajo la influencia y protectorado de Rusia. Cuando en Europa no haya ejércitos permanentes, habiendo sido disueltos por la revolución; cuando en Europa no haya patriotismo, habiéndose extinguido por las revoluciones socialistas; cuando en el Oriente de Europa se haya verificado la confederación de los pueblos eslavos; cuando en el Occidente no haya más que dos grandes ejércitos: el ejercito de los despojados y el ejército de los despojadores, entonces sonará en el reloj de los tiempos la hora de Rusia; entonces la Rusia podrá pasearse tranquila, arma al brazo, por nuestra patria.

Y efectivamente en el siglo pasado Rusia y sus agentes se pasearon tranquilamente por el suelo de nuestra patria, aunque correspondió a España el papel que el resto de una Europa sometida no supo desempeñar.

Respecto de Inglaterra, Donoso advierte, al tiempo, de la imposibilidad de una revolución en esta nación, pero también de la incapacidad de Inglaterra de llegar a ostentar la supremacía en el concierto de las naciones, por la falta de instituciones católicas. Sobre Inglaterra tendrá siempre Donoso un juicio personal extremadamente duro, derivado de las dos posiciones que mantiene en suelo peninsular: Gibraltar y Lisboa. La dominación exclusiva de Inglaterra en Portugal es el oprobio de la nación española, mantendrá.

A Francia apenas le cabe más papel en el diseño internacional que el de ser el club central de Europa.

¿Y el papel de España? ¿Y la hora de España? La preocupación por España, por los sucesos revolucionarios que acontecen en el resto de Europa y por la cuestión vital de España, es un signo que late constantemente a lo largo de todo la obra de Donoso. De una manera o de otra es éste el motor de la vida política de Donoso y que marca el giro de su evolución política. Porque la evolución política de Donoso, inseparable de su evolución religiosa, viene marcada por el dolor de España, que le hará ser, con el transcurso del

tiempo, profundamente pesimista. El pueblo español, caído y postrado, serán algunas de las expresiones que utilice para referirse a la lenta agonía de España en el concierto de las relaciones internacionales.

Pero la cuestión religiosa es la principal de las cuestiones políticas en el sistema diseñado por Donoso especialmente a partir del Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. Y éstas dos cuestiones se unen claramente en la historia de España, en la historia ya vivida y en la historia que en los siglos posteriores a España la habrían de marcar.

¿Pudo Donoso advertir de alguna manera la encrucijada por la que iba a atravesar España en un momento posterior y el riesgo de su desaparición como la unidad que la tradición y la historia habían sedimentado al paso de los siglos? ¿Pudo acaso pensar que todas las características, todas las circunstancias que presagiaban la hora de Rusia, se iban a dar en el suelo patrio, que se disolvería, en nombre de la revolución, la sociedad y el ejército, que se extinguiría el patriotismo, y que en nombre de la revolución, que es instauración del desorden, se atacaría la misma fe en cuya defensa se había fortalecido y trabado España como nación?

Es esta una pregunta que confieso cada vez me acucia más cuando leo los escritos de algunos de los autores que forjaron la hispanidad, ahora que parece que hemos renunciado a todo cuanto ella supuso en la historia. Decía ese otro grande del espíritu, Ramiro de Maeztu, que cuando el español se pregunta acerca de su grandeza pasada, ve claro cómo los tiempos de auge son los de fe y de decadencia los de escepticismo.

Más allá de este tiempo actual de decadencia, que no es sino continuación de la decadencia por la que atraviesa España a lo largo del XIX, confiemos en elevarnos como hizo Donoso por encima de las circunstancias que le tocaron vivir, siendo él precisamente un hijo del siglo y un pensador que consiguió superar ese siglo de negaciones radicales junto a afirmaciones soberanas, como el mismo señaló.

La obra de Donoso no es sólo una obra ceñida a una etapa histórica y a un momento preciso, su enseñanza se proyecta hacia el futuro, porque sitúa el punto exacto donde se encuentra la herida abierta del ser español. Nos habla con palabras que podemos entender claramente desde el dolor de los despojados frente al ejército de los despojadores.

Dirá Menéndez Pelayo, a propósito de Balmes y de Donoso que «Dios los suscitó en el instante de la tremenda crisis, en la aurora de la revolución, y la semilla que ellos esparcieron no toda cayó en terreno estéril e infecundo, ni entre piedras, ni a la orilla del camino. Ellos dieron el pan de vida intelectual a una generación próxima a caer en la barbarie... no escribieron para el día de hoy, fiaron poco de personas ni de sistemas; todo lo esperaron de la regeneración moral, de la infusión, del espíritu cristiano en la vida. Con el error no transigieron nunca; con la iniquidad aplaudida y encumbrada, tampoco. Si pasaron por la escena política, fue como peregrinos de otra república más alta...».

República más alta que se anuncia ya en algunas de sus intervenciones parlamentarias –como, por ejemplo, en el discurso pronunciado sobre la dotación de culto y clero, el 15 de enero de 1845, a tenor del proyecto del gobierno de Narváez– y de la que debe de ser un trasunto la autoridad política. La autoridad pública considerada en general, dirá, viene de Dios. En su nombre se ejerce toda autoridad, desde la doméstica, ejercida por el padre, hasta la religiosa de los sacerdotes, y, por último, la política de los gobernantes de los pueblos. Fue ésta la primera y única vez en que Donoso manifestó la necesidad de un partido nacional que superase las banderías políticas y que mirase hacia la cuestión de España, que comenzaba a ser en su pensamiento la cuestión religiosa.

En el Discurso sobre la dictadura (1849), sobre las banderías políticas, sobre la legalidad, pretenderá elevar a la sociedad: cuando la legalidad no es suficiente para contener la revolución, entonces sólo queda la dictadura, dicho por quien se manifestaba incapaz ni de condenar la dictadura ni tampoco de ejercerla.

En un acertado análisis de las revoluciones, vendrá a decir que las revoluciones son las enfermedades de los pueblos ricos y de los pueblos libres. El germen de la revolución no es ni la miseria, ni la esclavitud, el germen de la revolución está en los deseos sobreexcitados de la muchedumbre por los tribunos que las explotan y benefician. Son los tribunos los que guían a la muchedumbre con sus soflamas, las que las conducen primeramente por el camino de la discordia y de una ruptura social que termina necesariamente en un proceso revolucionario, tanto más cuestionable cuanto que tales tribunos son opulentísimos aristócratas, al decir de Donoso, o jornaleros de la política, trasladado el problema al momento actual, y nunca hambrientos o esclavos.

Y de la mano de la revolución vendrá la constitución de un despotismo sin límites, porque no vendrá a instaurar la verdadera libertad, una libertad que sólo ha sido establecida por Dios y que sin Dios no tiene sentido. La secularización de Europa, comenzada con la emancipación intelectual y moral de los pueblos, con el luteranismo, según Donoso, representa al tiempo el nacimiento de las monarquía absolutas, la subida de la presión política, del termómetro político, frente a la bajada de la presión religiosa, del termómetro religioso. Y de esa subida sin fin vendrá un Estado total, que todo lo ve y todo lo oye, al que no le basta con tener un millón de ojos y un millón de oídos, sino que quiere más, quiere la intervención absoluta en todos los aspectos de la vida del individuo, empezando por la sociedad doméstica, alterando y subvirtiendo la prolongación natural del padre en el hijo. Mundo de errores, de incapacidad absoluta para reaccionar ante lo que había de venir, ante la oleada revolucionaria ya imparable y ante la que muy pocas voces se manifiestan.

Quien proclamara en el Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo que «todas las cosas están en Dios y que Dios está en todas las cosas», no podía transigir con el error, como señalaba Menéndez Pelayo, El Marqués de Valdegamas dará razón del por qué de los tiempos en los que todo se ennegrece frente a aquellos en que el espíritu triunfa: «... al compás mismo con que se disminuye la fe, se disminuyen las verdades en el mundo; y por qué causa la sociedad que vuelve la espalda a Dios ve ennegrecerse de súbito, con aterradora oscuridad, todos sus horizontes».

La disminución de la verdad en el mundo, de la cual Donoso es un testigo incómodo, había ya sedimentado sus raíces en el siglo XIX, de manera que los siglos posteriores no han hecho sino continuar el avance demoledor. Una sociedad que vive al margen de Dios o siguiendo el mandato de Grocio, como si Dios no existiera, es una sociedad vacía, que carece de la ley de la solidaridad entre sus componentes, esa ley de la solidaridad que desde la sociedad doméstica hasta la organización estatal se deja sentir cuando el hombre vive su vida asumiendo su libertad personal, pero también asumiendo los designios de la divina Providencia. La conciliación entre el orden creado por Dios, que es signo providencialista y la libertad del hombre, la verdadera libertad, no ese arbitrio que busca tan sólo el interés personal, será otra de las grandes cuestiones de Donoso.

La ley de la solidaridad explica, mejor que cualquier otro principio, la unión espiritual que nos vincula al pasado y que nos proyecta hacia el futuro. Cuando las generaciones ya no se sienten solidarias de lo que en otros momentos de la historia se ha vivido en el seno de una nación, los vínculos han quedado rotos, pero también el propio signo de la nación en cuanto tal. La clarividencia de Donoso nos muestra cuál es el camino que ha de seguir quien quiera romper la trama espiritual de un pueblo, romper la solidaridad con el pasado, como si la nación se reinventara continuamente, como si fuera ese plebiscito de todos los días, que decía Renan. Desaparecida la solidaridad como fundamento de unión con el pasado y hacia el futuro, sólo queda el presente cotidiano, con multitud de pequeñas sociedades fragmentadas, representación fidedigna del despotismo, desde el despotismo imperante en la sociedad doméstica, aunque se pretenda en el momento actual cambiar las tornas y establecer un despotismo del hijo sobre el padre, hasta el despotismo del Estado, que interviene e impone la ruptura de todas las

sociedades inferiores a él, para que sea al final el Estado el único garante de la estabilidad y de la seguridad frente a la conflictividad social. Una suerte de despotismo tanto más superior cuanto que el hombre queda desprotegido, ya no tiene nada, ni siquiera la religión, en lo que poder refugiarse.

Para Donoso, la religión será justamente «el fundamento indestructible de las sociedades humanas», de forma que, para una sociedad que abandona el culto austero de la verdad por la idolatría del ingenio, no hay esperanza ninguna. Y efectivamente, cuando la sociedad sabedora de que no hay esperanza alguna se abandona en brazos de la idolatría del ingenio, se regocija en ella, prepara el camino para esos verdugos que han de venir, después de los sofistas. ¿Debemos entenderlo como una advertencia? El sofista no se conforma con serlo y relativizar las verdades más absolutas, no se conforma con transformar la realidad y modificar el entero y completo sistema, lo que busca finalmente es descomponer el mundo, que le ha dado cobertura para actuar, y una vez producido ello aniquilar hasta los últimos vestigios de lo que un día fue. Llegarán los verdugos y los reconoceremos en el ropaje del sofista.

Donoso en su afirmación de la teología como el asunto perpetuo de todas las ciencias, recoge el argumento de San Ambrosio: toda palabra que sale de los labios del hombre es una afirmación de la divinidad, hasta aquélla que la maldice o que la niega. Incluso para negar la existencia de Dios tenemos que presuponer un concepto superior a nuestro propio entendimiento. El pensador extremeño no pudo saber con exactitud, pero sí intuir, porque las escuelas liberales ya lo habían establecido así, el interés propio de los siglos posteriores en reclutar toda una campaña propagandística destinada a señalar que Dios no existe, prueba ambrosiana de la misma existencia de Dios y prueba de la libertad personal del hombre. El siglo XX ha sido además especialmente representativo en la demostración no ya de la negación de Dios, sino también del odio a Dios mismo y a quienes se manifestaban como testigos de la fe. Los verdugos, que en España se expresaron brutalmente, quizá junto con la de los Cristeros en Méjico, en la única persecución religiosa, desencadenada en la Edad Contemporánea, vinieron así a dar validez a las palabras de Donoso, demostrando que la cuestión de España era la cuestión religiosa, como lo era de Europa, de la humanidad y del mundo.

Incidiendo en la cuestión religiosa, la verdadera cuestión esencial porque revela la esencia del hombre, Donoso hablará de la misma historia de nuestra tierra, de cómo la manera de pronunciar el nombre de Dios explica «la vocación de las razas, el encargo providencial de los pueblos, las grandes vicisitudes de la Historia, los levantamientos y las caídas de los imperios más famosos, las conquistas y las guerras, los diversos temperamentos de las gentes, la fisonomía de las naciones y hasta su varia fortuna».

La historia de España no se explica sin haber pronunciado de una manera nítida y clara el nombre de Dios, de haberlo llevado más allá de las columnas gemelas de Hércules, aquéllas que el Emperador Carlos pudo llevar en la divisa imperial, y que explicaban la dimensión de un mundo nuevo, abierto a la evangelización y a la Cristiandad, pero cuando en España se ha rebajado el termómetro religioso indicador de funestas consecuencias en el camino de los hechos políticos, todo ya es posible. Dirá Donoso en palabras que son premonitorias: «Yo he visto, señores, y conocido á muchos individuos que salieron de la fe y han vuelto á ella: por desgracia, señores no he visto jamás á ningún pueblo que haya vuelto á la fe después de haberla perdido». Y cuando un pueblo pierde la fe está abocado al desorden y a la anarquía. Porque el desorden supone verdaderamente la encarnación del mal, la imagen real de una teología satánica.

Para Donoso, el catolicismo salvó al mundo del desorden, introdujo el orden en el hombre y a través de él en las sociedades humanas: «El orden pasó del mundo religioso al mundo moral, y del mundo moral al mundo político». Y cuando el mundo político ha roto sus ataduras con el mundo moral y éste a su vez con el religioso, cabe decir que entonces hemos perdido también la idea de orden como núcleo central de una sociedad. ¿Qué queda

sin el orden? Cabría decir, siguiendo el hilo del pensamiento de Donoso, en una sociedad que ya no es católica dos cosas son posibles: el despotismo y las revoluciones, e incluso uno, el despotismo, como preludio de la revolución que ha de llegar después. Una sociedad que ha dejado de ser verdaderamente católica libera el orgullo de la obediencia y de la autoridad y lo convierte en espíritu de dominación y en espíritu de rebeldía.

Y en una sociedad que ya no es católica, ¿qué sucede con la familia? La familia, señala, «ha seguido en todas partes las vicisitudes de la civilización católica»). Y ello en el momento actual, cuando los ataques a la familia se muestran viscerales y manifiestan todo el odio de que el despotismo es capaz, son particularmente preocupantes, y al tiempo, claramente admonitorias, las palabras de Donoso: «cuando la civilización católica va de vencida y entra en un período decadente, luego al punto la familia decae, su constitución se vicia, sus elementos se descomponen, y todos sus vínculos se relajan».

Clarividencia de Donoso. La decadencia de la civilización católica abre la puerta a la decadencia de la familia, a la pérdida del verdadero sentido de ésta, que es una unión duradera, la duración de toda una vida. Debemos pensar que si el último reducto donde queda algo, el último baluarte donde se esconde aquello que impregnó de catolicidad a todo un pueblo, se destruye, ya no quedará ningún dique que contenga la aniquilación de la sociedad y de la España que fue un día.

Emancipada España de la Iglesia –como dirá Donoso de la sociedad, emancipada de la Iglesia– no hace «sino perder el tiempo en disputas efímeras y estériles, que, teniendo su punto de partida en un absoluto escepticismo, no pueden dar por resultado sino un escepticismo completo». Y situados en el escepticismo completo, en ese acostarse sobre la almohada de la duda, el español tiende la capa en el suelo y se harta de dormir, nuevamente Maeztu.

Pero es que perdida la civilización católica, el español se encuentra solo: fuera de los confines católicos, el hombre es un ser solitario, egoísta y orgulloso. Lo mismo cabe decir de un pueblo que ha salido de los límites de la catolicidad: un pueblo fragmentado, que no ve más allá de las discusiones estériles.

Situado en el terreno de lo político, consecuencia de lo religioso, Donoso ve nítidamente cómo el liberalismo será superado por el socialismo. Dirá que las escuelas socialistas prevalecerán sobre las escuelas liberales, por lo que éstas tienen de antiteológicas y de escépticas, mientras que el socialismo es una teología satánica. Para el catolicismo guarda el socialismo sus odios, mientras que para el liberalismo no tiene sino desdenes. Efectivamente, para el socialismo el verdadero enemigo no es el liberalismo, doctrina política, sino el catolicismo, doctrina religiosa, porque si se trata de destruir el orden nada mejor que destruir el fundamento de todo orden que es el catolicismo. El socialismo es una teología satánica, dirá Donoso, y acierta verdaderamente, porque se trata de elevar un nuevo altar sacrílego sobre las ruinas del sagrario. Destruido el orden, es posible instaurar el fin del socialismo que no es otro que el de «crear una nueva atmósfera social, en que las pasiones se muevan libremente, comenzando por destruir las instituciones políticas, religiosas y sociales que las oprimen».

Quizá supo ver Donoso como nadie lo que ninguno podía advertir en el socialismo y lo que a algunos todavía les sigue sorprendiendo, que el socialismo pretenda transmutar y volcar cabeza abajo las instituciones cuando alcanza el poder, que el proyecto socialista no se limita al gobierno, sino que como teología satánica pretende modificar la sociedad entera, trastocarla y conducir a una nueva clase de sociedad que responde al único dios que el socialismo reconoce como tal, que es la ejecución del mal y la desaparición de la religión como motor de la acción humana. Y el principal ataque del socialismo, después del ataque a Dios, va dirigido a la familia, consumada ya su disolución en nombre de los principios liberales, como advertirá Donoso. Tiempo llegará en que los títulos del Estado serán superiores a los títulos de los individuos, puesto que el Estado es por naturaleza

perpetuo y los títulos de los individuos no pueden perpetuarse fuera de la familia.

Y ante el peligro de desaparición del orden, la responsabilidad del hombre, la responsabilidad de cada uno de nosotros considerados individualmente. ¿Cómo hablar de responsabilidad en una sociedad que niega al hombre la capacidad de asumir las consecuencias de sus actos? Donoso pronuncia palabras que hoy en día están vedadas: culpa, pena y desgracia, como efecto producido por la transmisión del pecado desde Adán. Justo es que sea penado quien es culpable. Asumir la culpabilidad y asumir la pena son ya dos ideas separadas del mundo en el que vivimos, pero no ver que el dogma de la transmisión del pecado implica también la redención necesaria y el auténtico fundamento de la libertad, es negarse a aceptar la posibilidad de que el hombre por la salvación pueda encontrar la vía que le conduce a Dios. La pena es el vínculo que une a Dios con su criatura y a través de la pena se manifiestan la misericordia y la justicia. La negación, como hace nuestra sociedad actual, de las consecuencias de nuestros actos, la negación del sentimiento de culpa –ya lo dijo Kierkegaard: la culpa es la conciencia del cristiano– hace imposible la redención y aboca al hombre a una desgracia sin límites, porque no caben ni la misericordia ni la justicia.

El hombre, para Donoso, conserva intacta, íntegra su responsabilidad personal: el hombre puede ser santo, siendo individuo de una familia pecadora, incorrupto e incorruptible siendo miembro de una sociedad corrompida. Queda pues esperanza incluso en una sociedad que la ha perdido toda. Esperanza y responsabilidad personal frente a un tirano que Donoso anuncia que será gigantesco, colosal, universal, inmenso. Un tirano para que el no hay ya resistencias físicas, pero frente al cual tampoco caben las resistencias morales, «porque todos los ánimos están divididos y todos los patriotismos están muertos».

Donoso Cortes en su paralelo con Balmes y Pastor Díaz

Santiago Galindo Herrero

Hacia 1853, con la muerte de Fernando VII, inician su vida pública, casi a un mismo tiempo, tres figuras importantes r-Jas más del siglo xix hasta Menéndez Pelayo^- del pensamiento español. Nacieron con diferencia de meses: Juan Donoso Cortés, el 6 de mayo de 1809, en término de Don Benito; Jaime Balmes, el 28 de agosto de 1810, en Vich; y Nicomedes Pastor Díaz, en Vivero, el 15 de septiembre de 1811. Sus vidas comienzan, pues, durante la gran movilización del espíritu nacional que supuso la Guerra de la Independencia. Casi con su nacimiento alienta la división, que luego se hará profunda, entre los españoles, separados por móviles políticos. Unos olvidan y reniegan del pasado y otros desean prolongar la línea tradicional española, extrayendo de ella lo que tiene de permanente para acomodarla a la corriente de los tiempos.

Balmes, que indudablemente está seguro desde su primera juventud de que ha de ocupar un puesto importante en el futuro español, se prepara para ello con calma y discreción, con la misma serenidad con que se estudia el plan de una batalla por un Estado Mayor. Todos los actos que realiza son escalones que cree le íicercan a su meta; en escasos momentos desespera de lograrla; pero los más, aunque las circunstancias Ié sean adversas, ve claro que le espera el triunfo. A lo que aspira es a influir con su pluma en la evolución de los acontecimientos políticos y sociales. En su camino va despacio, pero seguro. Es el que más tarde de los tres, de quienes nos ocupamos, va a ser conocido. En 1834, cuando recibe las órdenes del presbiteriado, los otros dos han triunfado ya en Madrid. Hasta 1841, en que termina el período que se ha llamado de. su "vida oculta", no logra un lugar entre las figuras de su época. Donoso en 1833 tiene su primer puesto político, y ya era conocido en los círculos literarios, donde -en la tertulia de Quintana- conoció a Pastor Díaz el año 1832. El que más profunda evolución ideológica experimentó en el transcurso de su vida fue Donoso, que de un liberalismo doctrinario pasó a un exaltado tradicionalismo. Balmes, cuando salió a la vida pública, sabía Jbien lo que quería; su unión con el marqués de Viluma hace que podamos llamarle como a éste, isabelino tradicionalista, es decir, partidario del orden y del catolicismo; pero, a pesar de las relaciones que tuvo con Don Carlos, partidario de la reconciliación de las dos ramas, aunque sufrieran menoscabo alguno Isabel y sus derechos. Pastor Díaz, en su escasa evolución, no pasó nunca del liberalismo; partidario de la legalidad a todo trance y de un sistema armónico de representación popular, como gran defensor del Estatuto Real de 18M, fue un verdadero hombre de la situación y ocupó todos los puestos de la escala política: diputado, gobernador civil, consejero de Estado y ministro por tres veces. Representó a España en el extranjero, fue secretario del Banco de Isabel II y presidente deí Real Consejo de Agricultura, Industria y Comercio.

También es Pastor Díaz el que más glorias académicas recibió. Balmes, elegido miembro de la Real Española en fecha cercana a su muerte, no llegó a ocupar su sillón. Donoso leyó su discurso de ingreso en esta Academia, para la que fue elegido el mismo día que el vicense, en que trató de la Biblia. Don Nicomedes fue académico de la Real Española y de la de Ciencias Morales y Políticas.

Familiarmente sus vidas son muy semejantes. Balmes, sacerdote, se preocupó grandemente por la marcha de ía débil economía de sus hermanos y sobrinos, y estuvo presente en todas las desgracias familiares. Donoso enviuda a poco de casar, y toda la vida permanece ya en esta situación, dedicando su afecto, hasla en los detalles más mínimos, a sus padres y hermanos. Soltero es Pastor Díaz; quien, con su ternura gallega, envía afectuosas cartas a su madre, contándole

todos su éxitos y consolándola de los fracasos que alguna vez le alcanzan.

La muerte tampoco les separa en mucho. Se lleva primeramente a Jaime Balmes-, que muere, el 9 de julio de 1848, en su cama, rodeado de los suyos. Le sigue Donoso Cortés, que fallece lejos de su Patria, en París, donde entonces era embajador de España, el 5 de mayo de 1855, de hipertrofia del corazón, enfermedad que, según el diagnóstico médico acaba igual mente con Pastor Díaz el 22 de marzo de 1863.

Hoy los restos de Balmes descansan en el claustro de la catedral de Vicíi, los de Donoso Cortés en el mausoleo del Cementerio de San Isidro de Madrid, donde fueron trasladados en 1900, y los de don Nicomedes en su pueblo natal, Vivero. No parece que existiera relación alguna entre Balmes y Pastor Díaz, pues militaron en campos distintos y su pensamiento jamás se interfirió. Es probable que ni siquiera se conocieran personalmente. Su obra, por otra parte -a pesar de haber tratado sobre los mismos puntos-, ofrece pocas razones de contacto. Estudiaremos, pues, las relaciones del pensamiento de. Donoso con el de cada uno de los dos, ya que el marqués de Valdegamas sí tuvo relación con cada uno de los otros.

El género literario más cultivado por los tres fue el periodístico, en el que publicaron sus más importantes trabajos, aparte de un par de libros de cada uno de ellos, que alcanzaron gran difusión. También usaron la oratoria, y así son célebres los discursos de Donoso sobre Europa y la Dictadora, y las lecciones sobre el socialismo en el Ateneo, de Pastor. Balmes no fue orador, se lo impedía la profunda reflexión q«e procedía a sus trabajos, incompatible con la espontaneidad oratoria.

Balmes y Donoso.

En torno a estas dos grandes figuras se ban planteado posiciones distintas sobre un pensamiento en el fondo común. De Balmes se lia pasado al "balmesianismo", como actitad reflexiva en política, como doctrina sin arrebatos que busca concretamente la actitud precisa para cada momento, y en la que predomina la fría razón sobre la acción. Como contrapunto se ba llegado al "donosianismo", incapaz de avenencias y de términos medios, política de grandes concepciones geniales que no admite pactos ni componendas, sino el triunfo de todo el Bien, de toda la Verdad, que cree poseer; sobre nn punto del pensamiento se dispara enérgica y decidida la acción, que va rectamente, sin desviaciones a la consecución de todo su fin. No bacía falta ir muy lejos para descubrir en la vida de estos hombres su posición personal e ideológica. Balmes ba recogido la seriedad de su tierra nativa; .fía más en el valor educativo y personal acumulado al cabo de años de formación, que en el escopetazo improvisado e intuitivo; prepara concienzudamente sus trabajos, y al presentar soluciones a la política de su tiempo, estudia todos los caminos posibles y dirige a sus compatriotas por el que cree más posible, aunque a él personalmente no le guste demasiado; sueña con una estructura social nueva, y alimenta la creencia de que aún es posible la salvación; no hay en él un sólo gesto heroico: todo su afán durante la guerra civil es no aparecer como carlista ni como cristino, no comprometerse; cuando durante la regencia de Espartero va a París traba relación por igual con los expatriados del grupo liberal y con los del carlista, y a su vuelta a España procura hacerse oír para que se sepa que no viene en son de conspirador, que no se ha comprometido a nada ni con nadie. T.Jna sola vez aparece desafiando todas las tempestades, y fueron muchas: es cuando publica el Pío IX que tan grandes disgustos le ha de costar, hasta el punto de acelerarle la muerte.

Donoso es impulsivo y extremista. Cuando pertenece al grupo de Quintana aparece como un encendido liberal, cuando evoluciona, defiende la necesidad de ios regímenes extraordinarios ante el mal que acosa a la sociedad europea; desde París, en una de sus cartas, dice que lee a Fray Luis, y afirma, seriamente convencido, que quizás su camino fuera el de la contemplación. No quiere los caminos largos, prefiere la línea recta, aunque en el camino haya que derribarr lo que se oponga, porque va inspirado e impulsado por el rayo de su entrega total a lo que cree. Donoso no presenta visiones tenues de la sociedad, se agarra a lo apocalíptico y

derrama sus truenos como un torrente - profetice sobre sus contemporáneos, que le escuchan atónitos; quiere sacudirles, hacerles despertar, para que contemplen con él sus visiones sombrías del mañana. Y en este camino no busca subterfugios ni habla con rodeos. Donde está Donoso está todo él, enteramente entregado. Anda siempre por encima de las pequeñas minucias de la política cominera de la hora. En Balmes puede estudiarse, paso a paso, la hora política que vivió; en Donoso, sobre todo después de lo que viene llamándose su "conversión", no se ven sino las grandes concepciones geniales, en las que analiza y críticalos sistemas y eleva la limpia arquitectura de otros nuevos. Por eso, en lo puramente político, Balmes ha pesado más que el marqués de Valdegamas. "Donoso pasmará", dijo un día Pastor Díaz. Ahora, a los cien años de su muerte, sigue arrebatando y acercándonos a los problemas ideológicos de hoy, desde I-a seria y segura postura de su catolicismo.

Este paralelo entre Balmes y Donoso, esta contraposición, ha sido largamente estudiada. Recientemente José María García Escudero ha insistido sobre ello, aun cuando descubre en Balmes vetas de donosianismo y en Donoso vetas de balmesianismo. Rn un planteamiento de las dos tesis —el ímpetu y la síntesis de Donoso, la sensatez y el análisis de Balmes— hace una división de nuestros políticos, de nuestro pensamiento y acción política, en estas dos categorías. El valor máximo de la tesis de García Escudero reside en presentar a Balmes como una corrección de Donoso, cuya lectura es más agradable; pero la juventud, profundamente tremendista, necesita del freno y el pensamiento razonador que la obra balmesiana supone. Y aquí reside también el mayor error de la obra del sacerdote catalán: "A todo el sistema balmesiano, tan razonable, le faltó, para haber movido a los españoles hacia su realización, ser un poco irrazonable. A menudo vale más hacer imperfectamente las cosas, que, por apurar cautelas, dejarlas sin Iiacer, y es signo de cordura poner en las empresas una partecilla de locura".

García Escudero, desorbitando un poco el sentido de la obra de Donoso, la considera tremendista, poco razonable, impulsiva, amiga de la acción; pero todo esto, que sería terrible si no tuviera un pensamiento vivificador, que es precisamente el que le da el fuego necesario para el movimiento, es una gran virtud cuando, en momentos de grandes crisis sociales -como el que le tocó vivir al marqués de Valdegamas-, no cabe sólo la labor tranquila de despacho y la investigación pura. Los gestos y los gritos de Donoso para sacudir a su generación, no se quedaban sólo en la mímica y voz, porque le impulsaba a ellos la visión de un porvenir catastrófico de la humanidad, que a nosotros precisamente nos ha tocado ver hecho realidad. No sólo gritó ante el peligro que vislumbraba proféticarnente, sino que señaló un camino y clavó una doctrina cuya exposición y desarrollo completo quedó truncada por una muerte repentina, cuando estaba en el "cénit" de su grandeza. La exaltación donosiana podría ser peligrosa, en todo caso, para quienes se quedan sólo con el gesto desmelenado, con lo que entienden por "donosianismo , pero no para quienes penetran con espíritu sencillo de educandos por las páginas del Juan Donoso Cortés de vida ciara y ejemplar, que arrebatadamente va acercándose, paso a paso, hacia un ideal de perfección.

"Siempre será cierto —dice García Escudero— que, por lo mismo que los moralistas recomiendan a cada cual el ejercicio preferente de las virtudes opuestas a sus defectos, a nosotros nos convienen las virtudes balmesianas de manera especial". Conforme, pero siempre que no olvidemos de tal forma las virtudes raciales que nos hagamos otros distintos a los que realmente somos, a puro de querer imitar y conseguir unas virtudes que no nos van. Realmente, lo necesario es encauzar nuestras virtudes-defectos de tal forma que rindan todo su inmenso valor. No olvidemos el profundo error de quienes importaron para nuestra política concreta los modos de actuar públicamente de los católicos belgas y franceses. Bien sabemos que éstos que quisieron hacer de Balines un antecesor de su doctrina, no estaban en lo cierto, porque como muy bien dice García Escudero: "hay que repetir, ante todo, que Balmes -por no dejar de

emplear ese vocabulario- no entra entre los que Tejado llamaba "innominados" -'los "católico-liberales" de algunos años después-, es decir, entre los que expresamente transigen en los principios o de tal manera ceden que, aun sin abandonar su ideal, hacen prácticamente almoneda de él).

Esta postura de oposición entre Donoso y Balmes la señaló ya Menéndez Pelayo: "Balines y Donoso –dice- compendian el movimiento católico en España desde 1854. Entre ellos no hay más que un punto de semejanza: la causa que defienden. En todo lo demás, son naturalezas diversísimas y aun opuestas", y en una exaltación, digna del ilustre polígrafo montañés, afirma que son sus libros verdaderamente nacionales, en el más glorioso sentido de la palabra", y así como alabó a Balmes por restaurador de la filosofía católica española y por su defensa de ía razón, reprocíió a Donoso su exagerado tradicionalismo, aunque quede superado por el gran espíritu que informó su vida.

Sus diferencias quedan superadas cuando nos dice don Marcelino que "ellos dieron el pan de la vida intelectual a «na generación próxima a caaer en la barbarie. Ellos lucieron volver los ojos a lo alto a los que se despedazaban como fieras. Ellos sacaron la política del empirismo grosero y del utilitarismo infecundo, y les hicieron entrar en el cauce de las grandes ideas éticas y sociales, tornándole su antiguo carácter de ciencia. Puesta en Dios la esperanza, no escribieron para el día de hoy, fiaron poco de personas ni de síntomas, todo lo esperaron de ía regeneración moral, dé la infusión del espíritu cristiano. Con el error no (ransiguieron nunca, con la iniquitud aplaudida y encumbrada tampoco, Si pasaron por la escena política fueron como peregrinos de otra república más alta. En lo secundario podrían diferir, en lo esencial tendrían que encontrarse siempre, porque la misma fe los ilusionaba".

Por encima, pues, de toda diferencia de tono menor, esta ba su unidad en un mismo frente para luchar contra el enemigo común. Quizás nuestros dos hombres se conocieran por primera, vez en París el año 1841, cuando Balmes fue a la capital francesa para procurarse la traducción de su libro sobre el protestantismo, y Donoso se encontraba allí como desterrado afecto al círculo íntimo de María Cristina, pero parece que nunca llegaron a tener una gran amistad. Babnes criticaba al extremeño por sus visiones sombrías y apocalípticas del porvenir, por su pesimismo que no descubría la posibilidad de una Restauración, y Donoso, por su parte, hablaba así del vicense: "Balmes, que siempre fue un gran pensador, nunca fue un gran artista; sus estudios literarios no iban bien aparejados con sus estudios filosóficos. Ocupado exclusivamente de la idea, había descuidado la expresión, y la expresión es generalmente floja, aunque sus ideas sean grandes. Su estilo era laxo, difuso y los hábitos de la polémica ^esa matadora de estilos— le kabían vuelto palabrero. En su escrito Pío IX, Balmes levanta repentinamente su expresión a la altura de la idea, y la idea grande brilla por primera vez en él revestida cíe «na expresión magnífica y grandilocuente. Cuando Balmes murió, el escritor era digno del filósofo; medidlos con la medida de la crítica eran iguales".

Indudablemente las asperezas de trato entre Balmes y Donoso eran, en primer lagar, temperamentales. Aquel cura provinciano, seco, razonador, no podía congeniar con el.escritor atildado y elegante, admitido en todos los círculos sociales, literarios y políticos madrileños. Donoso dijo a Blanche-Raffin, aunque no se ve claramente el significado real, que militaba en "partido político contrario a Balmes". Esta disidencia entre ellos era patente, como lo prueba el que Pidal y Mon en su "Análisis de El Criterio" afirma para -alabar el conocido fibro belmesíano-, que Donoso había elogiado eí Pío IX. Otra fuente de sus disidencias era el tradicionalismo del marqués de Valdegamas, jamás compartido por eí sacerdote. Cuando más seguro estafea en su posición Donoso, cierto de haber encontrado su camino, Balmes recelaba más y más cíe aquel grupo ideológico. "Balmes veía con gran, evidencia que todo lo que era destruir la razón era destruir la verdad, pero guardó siempre gran miramiento en hablar contra el tradicionalismo, porque no podía hacerlo sin desprestigiar a ios principales apologistas que tenía entonces nuestra religión, y él no quería

imponerse esta tarea qtie con tanto gusto había tomado sobre sí con espíritu vanidoso. Pensó que era suficiente afirmar la verdadera doctrina, y generalmente no habla contra los iradicíonaíistas de buena fe; mas como en Lamenais no concurría esta circunstancia, hablando de él es cuando condena el tradicionalismo"

De forma concreta, por otra parte, Jaime Balmes expresó su disconformidad con Donoso y su obra, y lo significó diciendo que "con frecuencia se olvidaba del fondo"; que "con tai que el prestigioso castillo se abra con dimensiones gigantes nada le importa que le falte el cimiento de la realidad; que "nadie le escuchaba para convencerse"; que era un orador excepcional, excéntrico, astro errante y solitario, especie de cometa que atraviesa por entre los planetas; pero no en el sistema, sino que se lanza a distancias inmensas adonde se pierde de vista"; que "cercano a elevadas regiones pudieran creer los astrónomos que con su cola luminosa anuncia voluntades de cielo, pero que esta creencia sería infundada, porque aquí no Kay más que un fenómeno natural".

Carlos Ruiz del Castillo ha hablado recientemente de un posible entendimiento entre las dos grandes figuras si se ñutieran tratado unos años después de la "conversión" de Donoso: "¡Cómo se hubieran entendido aquellos dos católicos ejemplares si la desaparición de uno de ellos no los hubiera separado en el momento en que pudieron confluir sus actividades!". "El- mundo -continúa- necesita esos modelos. Muchas de las voces de Donoso encuentran resonancias actuales. Yo no lo opongo a Balmes. Son -es cierto- mentes heterogéneas, aunque hermanadas en el servicio de la Verdad. Lo que en Donoso es sistema, en Balmes se torna exigencia de cada día, lo que en Donoso es desconfianza de la naturaleza humana, en Balmes es necesidad de contar con ella, aun conociendo sus malas inclinaciones; lo que en Donoso se da como transfusión del seglar por el apologista, en Balmes se da como transfusión de la virtud sacerdotal en un mundo que busca el consuelo de sus necesidades perentorias."

En realidad, ía crítica adversa, el enemigo, los ha unido para hacerles blanco de sus iras y de sus injusticias. Así Lafuente les llama a los dos por igual "adalides del partido clerical".

Superadas hoy las pequeñas diferencias de enfoque, a los dos se les une, sin hacer distinción, también, al hacer el balance de los valores católicos españoles en el siglo XIX, y se les une, además, con un mismo calificativo: el de tradicionalistas. Sus nombres aparecen juntos infinidad de veces, y evocan por sí una misma cosa, un mismo espíritu, un mismo valor. No estuvieron unidos en las empresas terrenas, cuando luchaban en flancos diferentes de una misma línea defensiva contra el enemigo común, pero hoy se les une en la gloria y en el magisterio, sobre las generaciones que les han seguido.

Donoso y Pastor Díaz.

La amistad entre Donoso y Pastor Díaz fue íntima, de relación diaria, de confiarse sus aspiraciones y secretos, y de realizar juntos diversas empresas. Esta amistad estaba cimentada esencialmente en su vocación literaria, y cuando el marqués de Valdcgamas varía su posición política y se separa del moderantismo, ai que siempre estuvo afiliado el político gallego, se distancian también los hombres hasta aparecer en campos totalmente opuestos. La amistad de Donoso con Pastor Díaz fue mucho mayor que con Raimes; pero también, en un momento determinado, su separación llegó a ser más grande.

Una de las primeras tertulias que Pastor Díaz, con su cabeza llena de versos y el corazón ansioso de triunfos, frecuenta a su llegada a Madrid, es la del poeta Quintana, a filien sin duda fue recomendado. Allí conoció al joven extremeño que, como él, acababa de llegar a la Corte para hacerse un nombre. Quizás fue esto lo que les unió íntimamente, que desde entonces se visitaron frecuentemente, y aún más, convivieron los primeros años, cargados de dificultades. Por otra parte los dos rindieron tributo al espíritu del siglo, pues "poeta y político en el siglo XIX eran líneas paralelas".

Los dos trabajaron conjuntamente, al lado de otros ilustres escritores y políticos de la

época, papa resucitar, el Ateneo, en 1854, y ambos fueron propuestos para la directiva del primer centro cultural de España en aquella época. Zorrilla, triunfador con una poesía en el entierro de Larra (14 de febrero de 1837). fue invitado a la tertulia que había en casa de Donoso, donde le conoció Pastor. Desde entonces los dos amigos prestaron toda su ayuda al vate vallisoletano, quien dijo en uno de sus artículos de "Los lunes del Imparcial": "Nicomedes Pastor Díaz y Donoso seguían sosteniéndome y animándome, y yo seguí asombrando al público con multitud de mis poéticos engendros".

Donoso y Pastor hicieron juntos la revista El Porvenir", que tenía carácter literario con ribetes políticos, costeándola de su escaso peculio personal. Las dos figuras, al lado de otras ilustres personalidades ^Martínez de la Rosa, Pacheco, Ríos Rosas, Ventura de ía Vega, Mesonero Romanos, Pidal y Campoamor redactaron la Enciclopedia Española del siglo XIX, en la que se asignó al futuro marqués de Valdegamas el concepto "Aristocracia '.

Pastor Díaz admiraba sinceramente a Donoso, de quien había dado expresión más exacta de lo que con sus escritos había de producir: "pasmará", y no tiene inconveniente en proclamar la gran influencia que de él recibió cuando habla de la impresión que le produjo la lectura dé "Las veladas de San Petersburgo, de DeMaistre: "Es verdad que yo había vivido mucho con Donoso, y Donoso era una edición de De Maistre con comentarios"

La separación entre los dos amigos se produjo a raíz del casamiento de Isabel II, cuando Pastor Díaz, Pacheco e Isturiz dan vida al partido político que se conoce con el nombre de puritano, fin diversas ocasiones, a partir de entonces, hubieron de encontrarse enfrente. Así Pastor se opuso con toda su fuerza a la aprobación de la Constitución de 1844, en la redacción de cuyo proyecto tan intensamente había intervenido Donoso, para defender el Estatuto Real de 1834. Otro motivo de su disensión fue la intervención de Donoso en las relaciones de los regios esposos Isabel y Francisco de Asís. Según afirma Natalio Rivas, influyó en el animo del Rey para que exigiera ciertas condiciones y garantías antes de reconciliarse con su esposa, y en carta que escribió a Narváez, entonces en París, decía: "Pacheco, Pastor Díaz y Vaamon.de han llegado a comprender que no pueden presentarse ante el Parlamento manteniéndose separados los Augustos Esposos y han resuelto retirarse si no consiguen su reunión".

Quizás ya no volvieron a estar unidos políticamente hasta 1851 en contra de Narváez. "Era verdaderamente insoportable - el duque de Valencia-, dice Pedro de Répide, y escindido ya el partido moderado, sólo le sostenía a Narváez el apoyo de la reina madre y oyro tan valioso o más, el pollo Arana, como ya se le llamaba en Palacio y fuera de él, y cuya privanza aparecía con fuerza superior a la de sns antecesores en e! augusto agrado de la reina. La oposición cundía. Los hombres más prestigiosos del bando moderado, como Benavides, Pastor Díaz, Donoso Cortés y Ríos Rosas, estaban ya frente al Duque de Valencia .O´DonnelI y Ros de Olano lo combatían, y él temía la creciente influencia de los hermanos don Manuel y don José de la Concha".

Es interesante el observar la trayectoria diferente de estas dos vidas que se inician unidas por la edad y por las comunes aficiones y pensamientos. Pastor Díaz tiene sus ideas generales sobre el mundo y la política, dentro de un sistema moderado, aunque cargado de tinte liberal, y encontró acomodo seguro en importantes puestos de gobierno. No tendía a lo brillante, como Donoso, pero sus éxitos, materiales y concretos, eran más seguros que los de éste. El único importante de Donoso fue el de embajador; Pastor ocupó muchos otros de mayor relieve.

A la hora de definirlos con un solo calificativo, a Pastor Díaz se le llamará poeta, por más que su actuación política, como hemos visto, fuera tan grande. Sin embargo a Donoso, en justicia, se le llama pensador político.

En un juicio comparativo entre los dos personajes y Zorrilla, dice Valera que Pastor Días fue "romántico como Zorrilla; en una edad madura fue como Donoso, profundamente católico, sin ser como él

absolutista. Donoso y Zorrilla le han vencido por lo brillante y por lo fecundo; han tenido más lozanía, más imaginación, más abundancia que él; pero a ambos les ha faltado lo que tenía nuestro poeta, lo que siempre supo poner en sus obras prestándoles un encanto que en los otros no se halla: el corazón, la ternura, la pasión verdadera". No es exacto, ni mucho menos, que Niconiedes Pastor tuviera una idea del liberalismo igual a la de Donoso y Balmes, como dice Ramón Canosa, si bien en algunos puntos—sobre todo en su visión del peligro del socialismo, como ya hemos dicho-coincidieron.

El Socialismo

Ante el fracaso del liberalismo individualista tomaron auge las ideas socialistas, primero, adscritas al antiguo utopismo, después, dotadas del contenido científico que le prestó la Economía política, como una doctrina capaz de ser aplicada a la realidad social. Un grupo de estos socialistas descubrió bien pronto que su programa sólo podría ser realizado desde el Estado, al que habría que llegar por la lucha democrática o la revolucionaria. El año 1848 produce dos fenómenos de enorme importancia para el socialismo: las revoluciones pierden, en gran parte, su cariz político y toman el de reivindicación social, la clase trabajadora adquiere conciencia de su fuerza y empieza a coliesionarse como movimiento cerrado. La aparición del Manifiesto Comunista de Marx y Engels, en esíe mismo año, vino a dar estado de opinión a una corriente que circulaba imprecisa hasta entonces.

Balmes, Donoso Cortés y Pastor Díaz no pudieron ver sino la iniciación del gran proceso socialista, que adquirió toda su fuerza más de cincuenta años después. de su muerte, con el triunfo de la revolución Holchevique en Rusia. España, poco avanzada industrialmente, seguía siendo escenario de la lucha entre grupos políticos, pero los movimientos sociales obreros empezaron muchos años más tarde: en 1888, cuando se funda la Unión General de Trabajadores, por Pablo Iglesias, y ésta se adkírió a la Internacional.

El socialismo que llega a nuestros hombres es eí que termina con Proudhon (1809-1865), su contemporáneo, de carácter filosófico-anarquista, pero que no posee todavía la técnica política y revolucionaria del marxismo-leninista. Las dos obras más importantes de Proudhon: Qu'est-ce que la Propieté? (1840) y Filosofía de la miseria (1846), se distinguen por sus duros ataques a la propiedad y por su fondo amargo y desilusionado, que no fía ni en la posibilidad de que mediante una conquista del Estado pueda hacerse variar la organización social existente. A él se refieren, más frecuentemente que a ningún otro, Donoso Cortés, Pastor Díaz y Balmes. De los tres, el que vio con más claridad el final que se avecinaba, fue el marqués de Valdegamas. En sus cartas y escritos menores, en el Discurso sobre Europa (30-1-1850), en el Discurso sobre la Dictadura (4-1-1849) y en Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo, y el Socialismo, considerados en sus principios como fundamentales (junio de 1851), vio Donoso cómo el único medio que había para combatir el socialismo era oponerle le espiritualidad de una religión. El socialismo es hijo de la Economía política, como el viborezno es hijo de la víbora, que, nacido apenas, devora a su propia madre. Entrad en estas cuestiones económicas, ponedlas en primer término, y yo os anuncio que antes de dos años tendréis todas las cuestiones socialistas en el Parlamento y en las calles. ¿Que quiere combatir el socialismo? Al socialismo no se le combate; y esta opinión de la que antes hubieran reído los espíritus fuertes, no causa risa ya en la Europa ni en el mundo: si se quiere combatir al socialismo es preciso acudir a aquella religión que enseña la caridad a los ricos, a los pobres la paciencia; que enseña a los pobres a ser resignados y a los ricos a ser misericordiosos. Combate el socialismo, porque se aprovecha del mal de ía sociedad, para, tomándolo del punto de partida, producir el cataclismo del que, según él, ha de nacer la era de oro. El catolicismo, por el contrario, procura el mejoramiento individual de todos y cada uno de los miembros de la sociedad, para salvarla. Hace a Proudhon el campeón del mal que el socialismo representa: "Por lo que hace a él, si con su voluntad pudiera ordenar las cosas a su antojo, preferiría ser tenido por demonio a ser tenido por hombre. Hombre o demonio, lo

que aquí hay de cierto en que sobre sus hombros pesan con abrumadora pesadumbre tres siglos reprobados".

No deja de reconocer el marqués de Valdegamas que el socialismo se ha producido naturalmente, que le han hecho vivir las circunstancias injustas de la sociedad; en su discurso en el Congreso, del 50 de diciembre de 1850, decía: "El socialismo debe su existencia a un problema, humanamente hablando, insoluble. Se trata de averiguar cuál es el medio de regularizar en la sociedad la distribución más equitativa de la riqueza. Este es el problema que no ha resuelto ningún sistema de economía política, y continúa en el mismo discurso: "Las cosas entre nosotros han venido hoy a punto que la sociedad, antes unida en unión santa y dichosa, está dividida en dos clases, de las cuáles una puede llamarse vencida y la otra vencedora; aquélla, que ha sido favorecida por la suerte, tiene por divisa y por lema: "todo para los ricos". ¿Cómo queréis, señores, que esla tesis tío engendre su antítesis, y que la clase vencida no exclame a su vez en son de guerra: "Todo para los pobres! Hay, pues, señores, entre las clases de la sociedad (y el Gobierno ni lo sospecha siquiera, ni lo ha estudiado siquiera, aunque tiene la obligación de estudiarlo y saberlo), hay, digo, entre todas las clases de Iá sociedad una guerra latente, que en el estado contagioso que tienen ciertas ideas de Europa, llegará a ser a la primera ocasión una guerra declarada". Su clara visión del porvenir, de la que es brillante muestra este párrafo, enlaza con la que despliega en el famoso Discurso de Europa, cuando hablaba de las posibilidades rusas, aumentadas por el socialismo, que le prepara el camino para una más fácil conquista del viejo continente.

El llamado catastrofismo donosiano tiene su expresión más aguda a la vista del socialismo; conocedor del carácter español y de su impulsividad, afirma: "El día en que sean rotos los diques, veréis aquí más socialistas que en París... El carácter histórico de los españoles es la exageración en todo: exageramos los vicios y las virtudes, las cosas grandes y las pequeñas; liemos exagerado la perseverancia hasta luchar siete siglos contra los árabes; hemos exagerado el odio de razas hasta exterminar a los judíos; hemos exagerado el sentimiento religioso hasta inventar la Inquisición; sólo nos falta exagerar el socialismo, y lo exageraremos, ciertamente. Entonces veréis lo que son los españoles, enamorados de una idea buena o mala". Afirma las posibilidades de una introducción del socialismo en España, lo que ve fácil por nuestro abandono del sentido religioso, ya que el socialismo es una enfermedad que acomete indefectiblemente, y por un alto designio de Dios, a toda la sociedad que, habiendo sido católica, ha dejado de serlo; y que no acomete sino a una sociedad que, Habiéndolo sido, ha dejado de ser católica". Pero este catastrofismo de Donoso aparece dominado por su profunda fe religiosa: "El triunfo del error puede ser tan largo como desastroso, pero no es nunca definitivo y eterno. La luz de la verdad puede padecer eclipses, y los que confiesan pueden recibir la corona del martirio o arrastrar la cadena de las tribulaciones; pero la verdad, hija de Dios, es reina del mun do y señora de la tierra".

La más importante obra de Nicomedes Pastor Díaz son sus lecciones en el Ateneo de Madrid durante el curso 1848-1849, acerca de Los problemas del socialismo, en la que brilla a una altura inigualada y aparece, por la meditación y estudio de los antecedentes de las circunstancias con que se encara, con una visión profética del porvenir, pareja de la de Donoso. Las lecciones, dice Cánovas del Castillo, que asistío a ellas, fueron leídas por su autor, pero ello no hizo desmerecer la majestad ni la grandiosidad del discurso. A menudo se eleva en ideas geniales, pero jamás se desentiende de los pequeños problemas de orden inferior al filosófico y político.Su profundo catolicismo aparece, a cada paso, orientando y enfocando las cuestiones, imponiendo las soluciones únicas y eternas. "Si nos propusiéramos rebatir al atrevido socialista (habla de Carlos Fourriér) no le ópondríarrrtís, por cierto, el Contrato social, ni la Enciclopedia ni las soluciones liberales de Benjamín Constant, y Mr. Stael, ni las especulaciones doctrinarias de Guizot, ni el fatalismo histórico de Thiers, ni las incompletas teorías de Say, ni las decisiones de

la Carta, ni las penas del Código. Otro libro tomaríamos por escudo: el Evangelio".

: También Pastor Díaz, gran liberal, ataca el individualismo, por cuanto, ha producido condiciones inferiores de vida en el hombre que lucha solo en una organización que le es contraria, por lo que se muestra partidario de una determinada forma de "socialismo", no del "socialismo moderno, que debía haber sido una reacción contra el individualismo, y no fue más que la última y extrema consecuencia de la filosofía, que había producido la situación contra la cual en vano se revelaba". Es en las "lecciones" cuando Pastor se ve más cerca ideológicamente de Donoso: "Me someto al deber de mi conciencia y de mi posición. Sin querer estoy luchando contra tres adversarios poderosos: con la filosofía socialista, con la Economía política, y hasta cierto punto, con la Política constitucional". Concibe ya con toda su fuerza la concepción intervencionista del Estado socialista que penetra hasta en el santuario de los hogares, e inquiere datos e impone su voluntad a las familias y que -él mismo dice- puede dar cultura y prosperidad al pueblo, "Pero he aquí que en el seno de las muchedumbres se oye en aquel mismo momento una palabra atronadora que dice: "¡Democracia!", he aquí que se agita en el aire una bandera roja, donde está escrito: "iComunismol", y la culpa de todo esto no se podrá echar entonces más que a las sociedades y a los Estados que se precipitaron a tal situación".

Es curioso observar cómo Pastor Díaz coincide con Donoso en su visión del porvenir y en el papel que en él comprende a Rusia: "El movimiento de las razas eslavonas, más numerosas hoy que las germánicas de la grande invasión, puede establecer de nuevo otra corriente polar de ejércitos y generaciones desde el Vístula y el Neva hasta el Bosforo, hasta el Tiber, hasta el Estrecho gaditano. Pero, ¿sabéis, si esta gran inundación se verifica, lo que vendrían a establecer y a consumar en el Centro y en el Mediodía de Europa, los montañeses del Oural y los hijos del Beresino? Lo que?~-¿El comunismo, la democracia?". A los cien años de pronunciadas estas palabras, iguales a las de Donoso, los cosacos de Stalin, herederos de los de los Zares imperiales, avanzaban sobre el corazón de Europa con la tea incendiaria del ideal marxista, después de unificar a las razas asiáticas.

La escasa diferencia de cinco años que hay entre la muerte de Balmes y la de Donoso, es suficiente para que el sacerdote vicense viera el problema socialista desde un plano distinto que las dos liguras que estudiamos. Balmes atacó al socialismo científico y al utópico, y aun cuando arrojó también su lanza en alguna ocasión contra el revolucionario —especialmente contra Proudhon—, no llegó al vigor ni a la fuerza de los escritos sobre el tema de Pastor Díaz o el marqués de Valdegamas. Sus "Estadios Sociales" recogidos sus Obras Completas, son serenos y meditados trabajos de laboratorio, sin briosas exaltaciones, necesarias para luchar contra la potencia que el socialismo llevaba dentro. Habla de la civilización, de la prensa, de la población, de la instrucción primaria, de los precios, del valor y de la opinión pública; concretamente al socialismo dedica siete artículos –uno de ideas generales, tres a Roberto Owen, dos a Tomás Moro y uno a Luis Reybant-. Comienza afirmando el valor de las tesis socialistas, que no pueden dejar de tomarse en consideración, y dedica breves líneas a decir cómo ha sido superado el socialismo utópico. A estas teorías que basan todo el bien en el goce infinito de placeres y comodidades por el hombre, opone Balmes la doctrina cristiana de la renunciación.

